
GRADUATE THEOLOGICAL UNION
1962



AGRAPHA

Aussercanonische Evangelienfragmente

gesammelt und untersucht

von

ALFRED RESCH.

Anhang:

Das Evangelienfragment von Fajjum

von

ADOLF HARNACK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1889.





AGRAPHA

AUSSERCANONISCHE EVANGELIENFRAGMENTE

IN MÖGLICHSTER VOLLSTÄNDIGKEIT

ZUSAMMENGESTELLT UND QUELLENKRITISCH

UNTERSUCHT

VON

P. PRIM. **ALFRED RESCH,**

KIRCHENRATH.

Sr. Hochfürstlichen Durchlaucht

dem regierenden Fürsten

der Hohen Älteren Linie Reuss

HERRN HEINRICH XXII.

und

der Durchlauchtigsten Fürstin

FÜRSTIN IDA REUSS

geborenen Prinzessin Schaumburg-Lippe

in dankbarster Verehrung

unterthänigst

gewidmet.

Vorwort.

Es sind recht eigentlich „Texte und Untersuchungen“ zur urchristlichen Literatur, welche hier dargeboten werden und welche bis auf die letzten Wurzeln der urchristlichen Literatur, bis auf die Frage nach dem Urevangelium, zurückführen. Allerdings sind es durchweg nur fragmentarische Texte. Aber ihre Auswahl und ihre Zusammenstellung sind bestimmt durch den einheitlichen Gesichtspunkt, dass neben den ältesten canonischen Bearbeitungen, welche das Urevangelium in den drei synoptischen Evangelien gefunden hat, und neben der apokryphischen Evangelienliteratur auch noch echte aussercanonische Fragmente des Urevangeliums erhalten seien, und dass man in den Nachwirkungen jener vorcanonischen Evangelienquelle die Lichtung des über den ältesten patristischen Evangelien-Citaten, insbesondere über dem Ursprung der s. g. Agrapha, ruhenden Dunkels zu suchen habe.

Von diesem Gesichtspunkte aus lohnte es sich, die in dem ältesten christlichen Schriftthum überlieferten aussercanonischen Herrenworte sowie die sonstigen Reste der aussercanonischen Evangelienliteratur sorgfältig in möglichster Vollständigkeit zu sammeln, zu sichten und einer einheitlichen, von einer durchgreifenden quellenkritischen Gesammtanschauung getragenen Untersuchung zu unterziehen. Um dabei jedem Forscher eine selbstständige Prüfung des einschlägigen Materials so bequem als möglich zu machen, ist eine übersichtliche Trennung der „Texte“ von den „Untersuchungen“ durchgeführt. Zur Ver-

vollständigung dieses Materials haben die Herren Herausgeber der „Texte und Untersuchungen" während des — bei seiner Schwierigkeit nur langsam vorwärts schreitenden — Druckes in einer Weise mitgewirkt, welche mich zum öffentlichen Ausdruck meines lebhaftesten Dankes an dieser Stelle verpflichtet, indem durch die von dieser Seite mir zugeflossenen Beiträge eine Vollständigkeit erzielt worden ist, welche alle, auch die höchsten, Ansprüche befriedigen dürfte [1]).

Die Vollständigkeit des Materials wurde ferner dadurch erreicht, dass — in Ergänzung des nachstehend auf S. 13 mitgetheilten Planes — auch die zweifelhaften und notorisch unechten Agrapha sowie sämmtliche Fragmente der nur fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien in § 12 zusammengestellt sind. Wenn davon anfänglich die Fragmente des Hebräerevangeliums ausgeschlossen bleiben sollten, mit Rücksicht nämlich darauf, dass in den „Texten und Untersuchungen" erst vor Kurzem gerade das Hebräerevangelium eine monographische Behandlung erfahren hatte [2]), so ist es lediglich der von Herrn Prof. D. Harnack ausgegangenen Anregung zu verdanken, dass durch Einfügung auch dieses Theils des apokryphischen Materials die Vollständigkeit der Sammlung eine Beeinträchtigung nicht er-

1) Von Herrn Prof. D. Harnack stammen namentlich folgende Citate:
§ 9. Logia 36a. 36b.
§ 11. Logia 1n. o. p. 7c. 13b. c d. 16k. m. 17g. 21e. f. g. h. 23 (S. 284). 61f. g. 63. 64. 66. 69. 72. 73. 74. Vgl. ferner S. 312. 333.
§ 12. Apokrypha 13. 27c. d. 29. 57. 66a. 71. 72. 73. 74. 78. 82a. 84a. 86. 87. 89. 92. 93. Vgl. noch S. 467 ff.

Von Herrn Prof. D. von Gebhardt wurde mitgetheilt Apokryphon 99d in § 12. Ferner erhielt ich von Herrn Prof. D. Loofs in Halle durch Vermittelung des Herrn Prof. D. Harnack das Citat aus Cassiodor in § 11. Logion 35. Ebenso gingen mir durch Vermittelung des Herrn Prof. D. von Gebhardt mehrere Beiträge des Herrn Prof. Reinhold Röhricht zu, welche in § 12 unter Apokryphon 99b. c. e. f. zum Abdruck gebracht sind. — Allseitigen Dank!

2) Handmann, Das Hebräerevangelium. Texte und Untersuchungen V, 3. 1888.

litten hat. Und wenn man dabei erwägt, dass die in § 6 angedeutete und in § 12 weiter ausgeführte quellenkritische Anschauung über das Hebräerevangelium der in dem vorausgegangenen Hefte der „Texte und Untersuchungen“ vertretenen Position direkt entgegengesetzt ist, so wird die hier bethätigte echt wissenschaftliche Unbefangenheit der Herren Herausgeber um so mehr die höchste Anerkennung verdienen, je seltener gerade in theologischen Kreisen solche Liberalität der Gesinnung anzutreffen ist.

Im Übrigen habe ich nur noch die Bitte auszusprechen, etwaiges weiteres aussercanonisches Material, wenn sich solches finden sollte, sei es in den öffentlichen Recensionen, sei es auf dem Wege privater Correspondenz, mir gütigst mittheilen zu wollen.

Das am Schlusse beigefügte umfangreiche Register schien bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes und der Verschiedenartigkeit der Quellen für den handlichen Gebrauch des Werkes unerlässlich.

Die in dem Drucke angewandten Bezeichnungen:
zur Markierung der Citationsformeln, zur Kenntlichmachung der Varianten, ——— zum Ersatz der von der Druckerei nicht beliebten Sperrung des Satzes — sind gewählt worden, um die bei den Untersuchungen angewandten quellenkritischen Grundsätze zur leicht verständlichen Anschauung zu bringen.

Zeulenroda, am 30. April 1889.

Alfred Resch.

Inhaltsübersicht.

Specielles Verzeichniss der Agrapha.

Logion.	Canonische Parallelen.	Inhalt der Agrapha nach den Stichworten.	Seiten. § 9.	§ 10.	§ 11.
1.	Lc. 6, 31.	πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοι γενέσθαι	95 f.	135 f.	272 f.
2.	6, 36 ff.	ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε	96 f.	136 ff.	273.
3.	10, 7.	ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ	97.	140 f.	—
4.	11, 49.	ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς	97.	141 f.	273 ff. 444
5.	12, 49.	ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός	98.	142.	
6.	13, 35.	γενηθήτω ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος	98.	143.	—
7.	16, 10.	εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε	98.	143 f.	278.
8.	17, 32 f.	σῶζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου	98.	144 ff.	—
9.	20, 47.	οὐαὶ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν	99 f.	146 ff.	—
10.	Act. 14, 22.	ὀφείλουσιν θλιβέντας καὶ παθόντας λαβεῖν με	100.	148 f.	278 f.
11.	17, 24.	θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος	100.	149 f.	—
12.	20, 35.	μακάριος ὁ διδοὺς ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα	100 f.	150 f.	—
13.	Röm. 3, 8.	τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ	101.	152.	279 f.
14.	6, 3.	βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον	101.	152 f.	—
15.	1. Cor. 1, 25.	τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται	102.	153 f.	280 f.
16.	2, 9.	ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν	102 f.	154 ff.	281 f.
17.	4, 1 f.	τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς	103 f.	167 ff.	282.
18.	6, 17.	κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις	104.	169 ff.	—
19.	7, 31.	παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου	104 f.	171	—
20.	9, 10.	ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν	105.	171 ff.	–

Logion.	Canonische Parallelen.		Inhalt der Agrapha nach den Stichworten.	Seiten. § 9.	§ 10.	§ 11.
49.	1. Petr.	4, 8.	ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν . . . . , .	129 f.	248 f.	—
50.	2. Petr.	2, 1.	εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι	130.	249 ff.	—
51.		3, 9.	θέλει ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν	130.	252.	—
52.	Jac.	1, 12.	μακάριος ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον	130 f.	252 ff.	—
53.		1, 17.	πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ	131.	255.	292.
54.		4, 5	πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα	131.	256 f.	292.
55.		4, 6	ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται	131 f.	257.	—
56.		4, 7.	ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ .	132.	257 f.	—
57.	Apoc.	3, 11.	καλὸν ὃ ἔχει τηρεῖ καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει	132.	258 f.	
58.		11, 8.	ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ . .	133.	259 f.	—
59.		21, 5.	ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα	133.	261 ff.	292 f.
60.		22, 11.	ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι . .	133.	263 ff.	—
61.		22, 12.	ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ	133 f.	265 ff.	293.
62.		22. 18 f.	φυλάξεις ἃ παρέλαβες . . .	134.	267 ff.	293 f.
63.	Mt.	13. 41.	mundabit domum regni sui ab omni scandalo . . .	-	-	295.
64.		18, 20.	ubi unus est, ibi et ego sum .	—		295 f.
65.		25, 40.	εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.	—	—	296 f.
66.	Mc.	13, 37.	quod uni ex vobis dico, omnibus dico		—	297.
67.	Lc.	18, 1.	Betet und werdet nicht müde .			297 f.
68.	Röm.	8, 14.	qui spiritu dei ambulant, hi sunt filii dei		—	298 f.
69.	Eph.	1, 4.	elegi vos, antequam terra fieret .			299 f.
70.	1. Thess.	5, 17.	ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε .		—	300.
71.	1. Petr.	1, 12.	εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι			301.
72.		2, 13 f.	ὑποτάγητε βασιλεῦσιν καὶ ἡγεμόσιν	—	-	302 ff.
73.		.	hostis ille antiquus circuit pulsans. . .	—		307 ff.
74.	Apoc.	16. 15.	ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης .	—	—	310 f.

§ 1.

Der Begriff der Agrapha.

Mit dem Namen der Agrapha bezeichnet man im Allgemeinen solche Herrenworte, welche, weil in den canonischen Evangelienschriften nicht enthalten, ohne Schrift — *ἀγράφως*[1]) — nur auf dem Wege mündlicher Tradition fortgepflanzt sein sollen. Bei näherer Prüfung des Sachverhaltes hält aber diese Begriffsbestimmung nicht Stich. Denn eine nicht geringe Anzahl dieser Herrenworte werden von den sie citirenden Schriftstellern ausdrücklich auf schriftliche Quelle zurückgeführt, welche als *ἡ γραφή, αἱ γραφαί, τὸ εὐαγγέλιον* bezeichnet wird. Und auch sonst erweisen sich bei näherer Untersuchung die solche Citationen begleitenden Umstände als von der Art, dass in vielen Fällen, auch wo eine solche Citationsformel nicht vorliegt, mit Bestimmtheit auf eine schriftliche Evangelienquelle zurückgeschlossen werden muss.

Es finden sich nämlich Citate solcher aussercanonischen Herrenworte nicht selten mitten unter andern patristischen Evangeliencitaten, welche, obzwar inhaltlich mit unsern canonischen Evangelien nahe verwandt, doch den Stempel des Ursprungs aus aussercanonischer Quelle deutlich an der Stirn tragen. Es reichen ferner die Citate der s.g. Agrapha bis in die Zeiten

1) Die Prägung des Ausdrucks *ἀγράφως, ἄγραφα, ἔγγραφα* im kirchlichen Sinn verdanken wir Clemens Al. Es kommen hierbei namentlich folgende Stellen in Betracht. Strom. V, 7, 61 p. 771: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατα διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* Strom. I, 1, 10. p. 321: *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα πρὸς τὸ οἰκεῖον φῶς βαδιζέτω ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν.* Strom. I, 1, 7 p. 319: *ἡ γεωργία δὲ διττή· ἡ μὲν ἄγραφος, ἡ δὲ ἔγγραφος.* Fragm. § 27 p. 996: *ἔγγραφος διδασκαλίας βεβαίωσις.*

hinauf, wo unser Evangeliencanon noch gar nicht vorhanden war, aber gleichwohl schon eine schriftliche Evangelientradition sich nachweisen lässt. Ja solche Agrapha ragen bis in die canonischen Schriften hinein, wo nicht nur Act. 20, 35 das schon aus alten Zeiten als solches anerkannte Agraphon: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* — sich findet, sondern auch mit den Formeln: *καθὼς γέγραπται* (1. Cor. 2, 9), *ἐγράφη* (1. Cor. 9, 10), *διὸ λέγει* (Eph. 5, 14), *ἡ γραφὴ λέγει* (Jac. 4, 5) Aussprüche citirt sind, welche einen den patristischen Agrapha durchaus ähnlichen Charakter haben und nach diesen ihren Citationsformeln mit unzweifelhafter Bestimmtheit auf einen schriftlichen Ursprung hinweisen, obwohl die Quelle, aus der sie entnommen sind, uns völlig unbekannt geblieben ist.

In ähnlicher Weise bietet auch die patristische Literatur Citate, welche, obwohl nach Inhalt und Form als Herrenworte kenntlich, doch nicht als solche bezeichnet, vielmehr im Allgemeinen nur wie bei Clem. Rom. (I, 46, 2 p. 76) mit *γέγραπται γάρ*, in der Didascalia und in den Constitutionen (Did. II, 8 p. 240 = Const. II, 8 p. 20, 25) mit *λέγει γὰρ ἡ γραφή* oder (wie Const. II, 54 p. 81, 19) mit *καθὼς γέγραπται* lediglich auf eine uns unbekannte schriftliche Quelle zurückgeführt sind.

Endlich haben wir sogar ein Logion, welches in keinem unserer canonischen Evangelien, aber in einem der ältesten Codices, nämlich im Codex Cantabrigiensis, enthalten ist, folglich ein aussercanonisches Herrenwort, welches, obwohl schon bisher mit Recht unter die Agrapha gerechnet, dennoch die Qualität schriftlicher Ueberlieferung in hervorragendstem Masse besitzt.

Das *ἀγράφως* bezieht sich also nicht auf *γραφή* überhaupt, sondern speciell auf canonische *γραφή* und noch genauer auf die *γραφή* unserer canonischen Evangelien nach ihrer anerkannten canonischen Textgestalt.

Andrerseits kennen und beziehungsweise besitzen wir auch apokryphische Evangelienschriften, wie das Protevangelium Iacobi, das Evangelium infantiae, das Evangelium Nicodemi (= Acta Pilati), in welchen keine Spur dieser Agrapha sich findet, und ausserdem Fragmente anderer apokryphischer Evangelien, wie von dem Hebräer- und dem Aegypterevangelium, mit denen, wenn man sich auf die bestimmten Aussagen der

citirenden patristischen Autoren beschränkt, die Agrapha-Frage unverworren bleibt. In Betreff dieser apokryphischen Evangelienfragmente hat man wegen ihrer Zurechnung zu den Agrapha bisher eine unsichere Haltung beobachtet. Die längeren dieser Bruchstücke nämlich sind in der Regel nicht unter die Agrapha gestellt worden; wohl aber hat man die kürzeren Fragmente der apokryphischen Evangelien, namentlich solche, welche dem Herrn in den Mund gelegte Aussprüche enthalten, in die Agraphaverzeichnisse nicht selten einrangirt. Sofern aber ja hier die Quelle, und zwar die schriftliche Quelle, aus welcher diese Aussprüche stammen, auf Grund klarer und bestimmter Aussagen von Seiten der patristischen Autoren uns bekannt ist, müssen, wenn es gilt, ein sicheres Princip der Unterscheidung zu gewinnen, nicht bloss etliche, sondern sämtliche Fragmente, deren Zugehörigkeit zu den apokryphischen Evangelien unzweifelhaft ist, aus der Classe der Agrapha ausscheiden.

Hiermit erhalten wir nun nach zwei Seiten eine reinliche Abgrenzung des Begriffes der Agrapha, nämlich sowohl nach Seiten der canonischen als nach Seiten der apokryphischen Evangelienschriften. Und wir können jetzt die Begriffsbestimmung in der Weise fixieren, dass wir sagen: Agrapha sind die in der urchristlichen Literatur überlieferten Herrenworte und ihnen verwandte Aussprüche, welche weder in den canonischen oder in den uns bekannten apokryphischen Evangelienschriften enthalten, noch auf Grund der bestimmten Aussagen der sie citierenden Autoren zu den fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien zu zählen sind.

§ 2.

Die bisherige Literatur in Betreff der Agrapha.

Die Entstehung der Agrapha-Literatur fällt in die zweite Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts. Als der eigentliche Begründer derselben muss der Franzose Cotelier (Cotelerius) betrachtet werden, welcher in seinen gelehrten Ausgaben der Apostolischen Väter, der Apostolischen Constitutionen und der Ecclesiae Graecae Monumenta (3 Bände 1677—86) eine Anzahl

gerade der wichtigsten Agrapha zum ersten Male eingehend behandelte und durch Beibringung zahlreicher Parallel-Citate aus den entlegensten Schriftstellern eine erste Ahnung gab von der weiten Verbreitung dieser aussercanonischen Herrenworte. Ihm folgte noch am Ausgang des siebenzehnten Jahrhunderts der Engländer Grabe, welcher in seinem Spicilegium eine erstmalige kurze Zusammenstellung solcher Agrapha darbot, aber an Vollständigkeit der Parallel-Citate weit hinter Cotelerius zurückblieb. Welches Interesse aber diese Literatur damals erweckte, zeigt der Umstand, dass das Grabesche Spicilegium, welches 1698 erschienen war, i. J. 1700 eine zweite Auflage nöthig hatte. Kurz darauf trat als dritter selbständiger Forscher auf diesem Gebiete ein Deutscher hervor, der Hamburger Dr. theol. Professor und Gymnasialrektor J. A. Fabricius, welcher in seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti 1703 die Untersuchungen über die Agrapha-Literatur im Anschluss an Grabe und namentlich an Cotelerius wieder aufnahm und, unterstützt durch eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, mit gleichzeitigen Untersuchungen in Betreff der apokryphischen Literatur in selbständiger Weise fortführte. Auch sein (zweibändiges) Werk fand solche Theilnahme, dass er i. J. 1719 von seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti eine zweite Auflage veranstaltete und durch Hinzufügung eines dritten Theiles zu den beiden ersten Theilen die frühere Ausgabe vervollständigte, wobei auch einige Nachträge in Betreff der Agrapha beigegeben wurden. Seine Sammlungen sind noch heute die Hauptquelle für alle Forscher auf diesem Gebiete, und an Vollständigkeit noch von keinem wieder erreicht, geschweige denn übertroffen. Im Anschluss an Grabe und Fabricius hat der Engländer Lardner in seinem umfangreichen Werk: The credibility of the Gospel-history (1748) eine grosse Zahl der Agrapha wieder aufgenommen, dieselben freilich in seinem weitschweifigen mehrbändigen Buche weithin zerstreut, dabei aber doch auch Parallelcitate der späteren Jahrhunderte, auf welche Cotelerius und Fabricius hingewiesen hatten, dem Plane seines Buches gemäss nicht in Betracht gezogen. Im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts widmete ein gewisser Körner der Agrapha-Frage eine in Leipzig erschienene Dissertation, ohne etwas Neues beizubringen oder auch nur die frühere Literatur irgendwie erschöpfend zu berühren.

In unserm Jahrhundert bot einiges darauf Bezügliche Routh

in seinen Reliquiae sacrae (1814—18). Eine recht gute, wenn auch nicht auf Vollständigkeit angelegte Sammlung der aussercanonischen Herrensprüche gab Rud. Hofmann (1851) in seinem Leben Jesu nach den Apokryphen. Im Jahre darauf erschien die mit grösster Gelehrsamkeit fundierte und durch Beifügung der aussercanonischen Evangelienparallelen und patristischen Evangeliencitate ausgezeichnete Synopse von Rud. Anger, welche theils in den Noten unter dem Text, theils in den Appendices werthvolle Beiträge für die Agrapha-Literatur enthält. Auch in den Bunsenschen Analecta Ante-Nicaena (1856) ist ein kurzes Agrapha-Verzeichniss aufgenommen. Sorgfältig in dem, was er bietet, wenn auch bei weitem nicht den Stoff umfassend, ist Westcott in seiner in mehrfacher Auflage erschienenen Introduction to the study of the gospels (1881), in welcher er S. 454 ff. ein Verzeichniss der wichtigeren Agrapha aufgestellt hat. Endlich hat der amerikanische Theologe Pick im vorigen Jahre ein Leben Jesu nach den aussercanonischen Quellen herausgegeben und demselben ein kurzes, für die Sache jedenfalls bedeutungsloses Agrapha-Verzeichniss einverleibt [1]).

Dagegen nimmt eine besonders wichtige Stelle in der Agrapha-Literatur Hilgenfeld ein, welcher in seinem Novum Testamentum extra canonem receptum eine ziemlich grosse Zahl der Agrapha unter die Fragmente der von ihm reconstruierten apokryphischen Evangelien (Hebräerevangelium, Aegypterevangelium u. s. w.) aufgenommen und kritisch behandelt hat.

Aus diesem Ueberblick über die Agrapha-Literatur erkennt man, dass eine selbständige Monographie über diesen Gegenstand noch nicht existirt. Denn die oben erwähnte, nur aus wenigen Blättern bestehende, in jeder Weise ungenügende Leipziger Dissertation von Körner, welche den Namen der Agrapha an der Stirn trägt, kann als Monographie nicht gelten und hat zur Förderung der Sache nichts beigetragen. Weiter ergiebt sich, dass die Agrapha seit Grabe und Fabricius bis auf den

1) Der mir durch die Güte des Herrn Prof. D. Holtzmann in Strassburg mitgetheilte Umstand, dass Pick die Agrapha auf nur vier Seiten erledigt, zeigt genugsam, dass diese Schrift, deren ich nicht habhaft werden konnte, die Sache nur beiläufig behandelt, indem sie hinter den zehn bis elf Seiten des Hofmannschen Lebens Jesu nach den Apokryphen bedeutend zurückbleibt.

jüngsten Bearbeiter Pick herab hauptsächlich in Verbindung mit der apokryphischen Literatur behandelt worden sind, ein Umstand, der für die unbefangene Würdigung der Agrapha selbst keineswegs vortheilhaft, aber bei dem früheren Stand der Evangelienkritik einigermassen erklärlich gewesen ist. Nur Lardner im vorigen Jahrhundert und — wie nicht ganz unerwähnt bleiben darf — in unserm Jahrhundert Tischendorf (in seiner Editio octava critica maior des N.T., in deren kritischen Apparat eine Anzahl von Agrapha aufgenommen sind), sowie Anger in der bereits namhaft gemachten Synopse haben diese aussercanonischen Herrenworte mit den canonischen Evangelien in nähere Verbindung gesetzt, freilich ohne quellenkritische Erklärungen des Sachverhaltes beizufügen.

Dies führt zu einer kritischen Besprechung derjenigen Mängel, welche der gesamten bisherigen Agrapha-Literatur insgemein anhaften, Mängel, welche mit dem Hauptmangel einer gründlichen Monographie über diesen Gegenstand eng zusammenhängen. Es mangelt nämlich:

1) erschöpfende Vollständigkeit in der Zusammenstellung der Agrapha,
2) ein sicheres Princip für die Quellenkritik in Betreff der Agrapha,
3) fast alle Grundlagen für eine befriedigende exegetische Behandlung der Agrapha.

Was den Mangel der Vollständigkeit der Citate anlangt, so giebt es nicht eine einzige Zusammenstellung dieser interessanten aussercanonischen Herrenworte, welche den Thatbestand in erschöpfender Weise zum Ausdruck brächte, nicht eine, welche sämtliche Agrapha — sei es auch nur in einem jedesmaligen Hauptcitate — aufführte, geschweige denn, dass irgendwo sämtliche Parallelcitate sämtlicher Agrapha jemals zusammengestellt worden wären. Selbst Fabricius hat weder Cotelier vollständig ausgenützt noch die ihm zugänglichen Quellen allseitig verwerthet. Namentlich haben die Constitutionen bei ihm nicht die gebührende Berücksichtigung gefunden, und selbst wichtige Origenes-Citate fehlen bei ihm. Ueber ihn sind seine Nachfolger aber nicht hinausgegangen, sie sind vielmehr hinter ihm zurückgeblieben. Selbst ein wichtiges Eusebius-Citat, welches erst nach den Zeiten von Grabe und Fabricius mit der Psalmen-

erklärung des Eusebius ans Tageslicht getreten ist, hat in den späteren Agrapha-Sammlungen keine Berücksichtigung gefunden, obwohl Lardner seinerseits nachdrücklich darauf hingewiesen hatte: so sehr war man von Fabricius abhängig. Ein deutliches Zeichen von Mangel selbständiger Forschung auf diesem Gebiete ist ferner der Umstand, dass seit der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die Didascalia, jene wichtige Quellenschrift der ersten sechs Bücher der Constitutionen, durch die Analecta Ante-Nicaena von Bunsen und durch die darin enthaltene Rückübersetzung aus dem Syrischen von de Lagarde der theologischen Welt zugänglich gemacht sein konnte, ohne dass die darin enthaltenen Agrapha in den Agrapha-Sammlungen Verwendung gefunden hätten.

Der Mangel der Vollständigkeit erstreckt sich dabei — wie bereits erwähnt — nicht bloss auf die Gesamtheit der einzelnen Logia in den Fällen, in welchen nur ein Citat vorhanden ist, sondern auch auf die meist ebenso wichtigen Parallelcitate. Und dieser Mangel ist von nicht untergeordneter Bedeutung. Denn erst wenn man die gesamte Literatur über ein einzelnes Logion beisammen hat — und bei einzelnen solcher Agrapha ist die patristische Literatur ziemlich umfangreich —, ist man in den Stand gesetzt, ein erschöpfendes Urtheil zu fällen. Dabei ist es ein weiterer empfindlicher Mangel, dass in den Agrapha-Sammlungen die Parallel-Citate oft nur durch Stellenangaben markirt und nicht vollständig ausgedruckt sind. Wer besitzt immer die Lust und — was noch wichtiger ist — wem steht immer die Gelegenheit zu Gebote, in den alten patristischen Autoren selbst nachzuschlagen und in den verschiedenen, oft seltenen Ausgaben derselben den citirten Text herauszuholen und festzustellen! Solche Citate ohne ausgeschriebene Texte bleiben für die meisten Leser ein todtes Material.

Ein weiterer Mangel ist darin zu erkennen, dass in vielen andern Fällen die Texte zwar zum Abdruck gebracht, dagegen die einleitenden Citationsformeln weggelassen sind, also gerade diejenigen Zeugnisse, aus welchen am ehesten noch ein gewisser Rückschluss auf den so dunkeln Ursprung der Agrapha gestattet ist. Auch die Weglassung der mehr oder weniger werthvollen Epexegesen, welche die patristischen Autoren nicht selten zu ihren Agrapha-Citaten bieten, und welche zur voll-

ständigen Beurtheilung des Sachverhaltes unentbehrlich sind, bildet einen weiteren empfindlichen Mangel auf diesem Gebiet.

Wenn aus vorstehenden Bemerkungen die Unvollständigkeit der bisherigen Agrapha-Literatur sich deutlich ergiebt, so ist damit der Mangel an unbefangener kritischer Beurtheilung derselben gleichzeitig begründet. Denn was man noch nicht vollständig überschaut, vermag man auch nicht genügend zu beurtheilen. Und doch drängt sich bei der Durchmusterung der urchristlichen Agrapha auf Schritt und Tritt die quellenkritische Frage nach deren Ursprung uns auf. Ja die Agrapha selbst sind gewissermassen ein grosses Fragezeichen in Bezug auf die Ursprünge und Zusammenhänge der urchristlichen Literatur, ferner in Bezug auf die Entstehung und Geltung des neutestamentlichen Canons, sowie endlich auch in Bezug auf die ausgedehnte apokryphische Literatur des Urchristenthums. Im Grossen und Ganzen stehen die Kritiker den Agrapha völlig rathlos gegenüber, und der seit früheren Zeiten übliche Nothbehelf, ohne ersichtlichen Anhalt dieselben vermuthungsweise einem unbekannten oder bekannten apokryphischen Evangelium zuzuweisen, ist nur eine Verhüllung solcher Rathlosigkeit. Auch ist in diesen Vermuthungen nicht einmal ein bestimmtes Prinzip zu erkennen. Denn die sämtlichen guten und echten Agrapha sind derart, dass nirgends eine häretische Tendenz zu den uns bekannten Richtungen des Urchristenthums, also etwa die judenchristliche Tendenz des Hebräerevangeliums oder die enkratitische Tendenz des Aegypterevangeliums oder etwas dem Aehnliches, uns entgegentritt. Im Gegentheil tragen dieselben, nach ihrem Inhalt angeschaut, einen gut canonischen Charakter.

Gleichwohl hat Hilgenfeld, der einzige Forscher, welcher mit einer kritischen Grundanschauung an die Agrapha herangetreten ist, es über sich gewonnen, dieselben fast ausschliesslich für die apokryphischen Evangelien in Anspruch zu nehmen und sie unter die Fragmente dieser apokryphischen Evangelienschriften einzureihen. Allerdings hat er damit seinen diesbezüglichen Evangelienrekonstruktionen eine schöne Folie gegeben, den Agrapha selbst aber und einer unbefangenen Kritik derselben einen schlechten Dienst erwiesen. Denn wenn auch Hilgenfeld in seinen nachträglichen Noten es nicht unterlässt, das rein Hypothetische seiner Annahmen anzudeuten, und die

bloss vermuthungsweise unter die Fragmente der apokryphischen Evangelien aufgenommenen Agrapha durch Klammern kenntlich zu machen: der erste Eindruck ist doch der bleibende, und Niemand ist so leicht im Stande, sofort mit der nöthigen Energie das Willkürliche eines solchen Verfahrens sich klar zu machen; vielmehr muss zunächst jeder den Eindruck empfangen, als ob doch irgend welcher Anhalt vorhanden sein müsse, welcher einen Kritiker wie Hilgenfeld veranlasst haben könne, dies oder jenes Logion gerade diesem oder jenem apokryphischen Evangelium — wenn auch nur vermuthungsweise — zuzuschreiben. Mit andern Worten: die Meinung des Lesers wird praeoccupirt, eine unbefangene Kritik der Agrapha verhindert. Es liegt hier ein Seitenstück vor zu der an den canonischen Evangelien geübten Tendenzkritik: es ist eine Tendenzkritik in Bezug auf die Agrapha. Aber während die canonischen Evangelien Jedermann selbst in den Händen hat, werden ihm hier von vornherein die Agrapha in Hilgenfeldscher Zubereitung servirt und in tendenziöser Zusammenstellung vorgeführt. Und dies wirkt auf die Beurtheilung der Agrapha ganz besonders deshalb so ungünstig ein, weil auch die besten unter ihnen es sich gefallen lassen müssen, mit den schlechtesten apokryphischen Elaboraten auf eine Linie gestellt zu werden. Wenn z. B. — um das Gesagte wenigstens an Einem Beispiele zu erläutern — das apokryphische Logion, welches wir in lateinischer Version aus Pseudo-Linus de passione Petri (et Pauli) bei Fabricius Cod. Apocr. I. p. 335, bei Bunsen Analecta Ante-Nicaena I. p. 31, in der Biblioth. patr. max. Lugd. II. p. 70 B besitzen, und welches im griechischen Originale Lipsius in den apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2 p. 19 aus einem Oxforder Codex zu den Acta Philippi mittheilt:

Dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dexteram sicut sinistram, et sinistram sicut dexteram, et quae sursum sicut quae deorsum et quae ante sicut quae retro, non cognoscetis regnum dei —

εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω, καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου —,

von Hilgenfeld Nov. Test. extr. can. IV. p. 44. 47 auf eine Stufe mit den besten Agrapha aus dem zweiten Clemensbriefe

gestellt, und wenn das in seiner Reinheit im zweiten Clemensbriefe mitgetheilte echte Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν κτλ.[1] von Hilgenfeld nur in der begleitenden Note wiedergegeben wird, während im Haupttexte das entsprechende Zerrbild dieses Agraphon nach dem Aegypterevangelium figurirt, so dass die echten Logia nur als untergeordnete Pendants der unechten und notorisch apokryphen Dikta erscheinen, so kann in solchem Falle eine unbefangene Würdigung der echten und guten Agrapha unmöglich zum Durchbruch kommen. Indem der Leser gezwungen wird, von den unechten Diktis, die entweder keinen oder einen schlechten Sinn geben, auszugehen, wird ihm von vornherein nahegelegt, auch die echten Agrapha nach ihrem tieferen Gedankeninhalt nicht näher zu prüfen. Bei einem solchen Diktum z. B. wie bei dem aus der Passio Petri und den Actis Philippi mitgetheilten ist von einer Exegese nicht die Rede, weil irgend welcher fassbare Sinn dem Diktum in keiner Weise abgewonnen werden kann. Erscheinen nun die echten und durch gute Autoren beglaubigten Agrapha von vornherein in solch zweideutiger Gesellschaft, so leidet ihr guter Ruf und sie verlieren die Achtung, die ihnen gebührt. Es ist im Vorstehenden ein psychologischer Process beschrieben, welchen ich an mir selbst erlebt habe, als ich anfänglich dem Studium dieser Frage, namentlich auch an der Hand des Hilgenfeldschen Novum Testamentum extra canonem receptum mich zuwandte, bis ich erst allmählich bei fortgesetztem selbständigem Quellenstudium von diesen ersten Eindrücken mich befreite. Indem ich nun später jedes Logion nicht bloss nach seiner quellenmässigen Beglaubigung, sondern namentlich auch auf seinen Inhalt hin prüfte und dasselbe mit möglichst vielen canonischen und aussercanonischen Parallelen verglich, ergab sich mir ein wichtiges inneres Kriterium für die Scheidung der aussercanonischen Dikta in echte und unechte, nämlich in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer guten Exegese derselben und der Abgewinnung eines tieferen, der canonischen Literatur entsprechenden Gedankengehaltes.

Dies führt zu dem weiteren Mangel in der bisherigen Behandlung, unter welchem die Agrapha gelitten haben. Die exegetische Erklärung der Agrapha ist ein bis jetzt fast noch

1) Vgl. das Nähere zu Logion 30.

unbebautes Feld, welches nur hie und da einen dürftigen Halm getragen hat. Selbst die Epexegesen, womit die betreffenden patristischen Autoren die Agrapha bisweilen begleiten, haben, wie bereits erwähnt, wenig Beachtung gefunden. Hie und da hat man wohl auf canonische Parallelen hingewiesen. Auch ist in den Commentaren der patristischen Schriftsteller, wie z. B. der apostolischen Väter, manche werthvolle Bemerkung über dieses oder jenes Agraphon eingeflochten. Speciell das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* hat sogar durch Hänsel in den Theolog. Studien und Kritiken eine tüchtige monographische Untersuchung und gleichzeitige exegetische Behandlung erfahren. Aber im Grossen und Ganzen ist die Exegese der Agrapha das grösste Vacuum der einschlägigen Literatur, jedenfalls ein Gebiet, welches weit mehr vernachlässigt ist als selbst die Quellenkritik. Man sieht, die Mängel der bisherigen Agrapha-Literatur bedingen sich gegenseitig. Der Mangel an Vollständigkeit des Materials hinderte die Sicherheit der kritischen Beurtheilung, und wiederum das Schwankende in der Kritik der Agrapha lähmte die Lust und den Trieb zu einer sorgfältigen exegetischen Behandlung derselben. Nur eine eingehende monographische Behandlung des Gegenstandes kann diesen Mängeln Abhilfe schaffen.

Im Nachstehenden gebe ich nun noch ein übersichtliches Verzeichniss der Agrapha-Literatur.

Cotelerius, Ecclesiae Graecae Monumenta Tom. I—III. 1677—1688. Patres apostolici. 1672.

J. E. Grabe, Spicilegium SS. patrum ut et haereticorum saeculi I. II. et III. 2 Tom. Oxon. 1698. Ed. 2. 1700.

J. A. Fabricius, Codex Apocryphus Novi Testamenti. Tom. I. II. Hamb. 1703. Edit. 2. Tom. I—III. 1719.

Lardner, The credibility of the Gospel-history. London. Ed. 2. 1748. In deutscher Uebersetzung von Dav. Bruhn. Leipzig 1750.

Körner, De sermonibus Christi *ἀγράφοις*. Lips. 1776.

M. J. Routh, Reliquiae sacrae. Oxon. 1814—18. Ed. 2. 1849. 4 Tom.

Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. 1851.

Rud. Anger, Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae. Lips. 1852.

Bunsen, Analecta Ante-Nicaena. Lond. 1856. Tom. I. p. 29.

Westcott, Introduction to the study of the gospels. 1881.

Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. Ed. 2. Lips. 1884.

Pick, The life of Jesus according extra-canonical sources. New-York 1887.

Specielle Literaturnachweise werden bei den betreffenden einzelnen Nummern notirt werden.

§ 3.

Plan der gegenwärtigen Monographie über die Agrapha.

Aus dem Vorstehenden resultirt deutlich die Aufgabe für eine erstmalige eingehende monographische Behandlung der Agrapha. Es gilt erstlich eine grösstmögliche Vollständigkeit zu erzielen, sodann eine von bestimmten Gesichtspunkten ausgehende und doch zugleich nicht praeoccupirende Quellenkritik zu üben und endlich den ersten Versuch einer befriedigenden Exegese der Agrapha darzubieten.

Was den ersten Punkt, die Vollständigkeit der Agrapha-Literatur, anlangt, so handelt es sich nicht bloss um die erstmalige erschöpfende Zusammenstellung der in den bisherigen einschlagenden Schriften zerstreuten Citate, sondern zugleich um eine erneute selbständige Prüfung und Durchforschung der gesamten patristischen Literatur, wobei sich unter Anderem aus dem bisher hierfür wenig erschlossenen Pastor des Hermas, aus Clemens Al. und Origenes, namentlich aber aus der noch gar nicht benützten Didascalia [1], auch aus den in Betreff der Agrapha-Literatur stark vernachlässigten Constitutionen, endlich aus der erst seit wenigen Jahren wieder ans Licht getretenen *Διδαχή* manches Neue nachtragen und ergänzen lässt. Es handelt sich ferner nicht bloss um die Vollständigkeit der patristischen Citate, sondern es muss dabei auch auf die canonische Literatur zurückgegangen und ausser dem bisher schon anerkannten neutestamentlichen Agraphon Act. 20, 35 auch der Umkreis der übrigen bisher nicht berücksichtigten neutestamentlich-canonischen Agrapha in den Kreis der Untersuchung gezogen werden. Es ist ferner nöthig, für jedes einzelne Logion sämtliche etwa nachweisbaren Parallelcitate nicht bloss namhaft zu machen, sondern auch vollständig mit Einschluss der einleitenden Citationsformeln, soweit solche vorhanden sind, sowie der etwa beigegebenen Epexegesen zum diplomatisch genauen Abdruck zu bringen. Und endlich muss dieser Stoff so übersichtlich geordnet und so reinlich von den begleitenden Noten geschieden sein, dass das

1) Auf diese Schrift aufmerksam geworden zu sein, verdanke ich dem Hinweise des Herrn Prof. D. Ad. Harnack.

Urtheil des Lesers durch die Kritik des Verfassers nicht praeoccupirt, vielmehr eine stete selbständige Nachprüfung ohne Schwierigkeit ermöglicht und jedem, der sich mit der Sache zu beschäftigen beabsichtigt, das vollständige Material in bequemer Weise unterbreitet wird.

Andrerseits bedarf der Leser, der sich auf so unbetretene Pfade begiebt, eines zuverlässigen Führers und auf einem so dunkeln Gebiete der Hilfe einer eingehenden, sorgfältigen Kritik. Diese Kritik kann wiederum nur geübt werden im Zusammenhang mit einer kritischen Kenntniss der patristischen Literatur, soweit dieselbe die Evangeliencitate angeht, zum andern auf Grund einer quellenkritischen Gesamtanschauung in Betreff der canonischen Evangelien und zum dritten endlich auch nicht ohne eine quellenkritische Vertrautheit mit der apokryphischen Evangelien-Literatur.

Erst durch ein Zusammenwirken dieser drei Faktoren wird auf Grund eines vollständig beigebrachten Materials eine nicht von Willkürlichkeiten abhängige, nicht unsicher schwankende, sondern sichere Schritte thuende Quellenkritik der Agrapha angebahnt werden können, um soweit möglich Licht in dieses bisher so dunkle Gebiet zu bringen.

Auf einer solchen sicheren Grundlage einer kritischen Gesamtanschauung wird sodann der erste Versuch einer befriedigenden exegetischen Behandlung der Agrapha aufgebaut werden können, worüber in § 8 die näheren Grundsätze besprochen werden sollen.

Hiermit wende ich mich zu den Hauptgebieten der mit der Agrapha-Frage zusammenhängenden Untersuchungen:

1) Kritik der patristischen Evangeliencitate (§ 4),
2) Quellenkritik der canonischen Evangelien (§ 5),
3) Die hebräische Grundschrift und die griechischen Übersetzungen (§ 6),
4) Zur Quellenkritik der Agrapha (§ 7),
5) Zur Exegese der Agrapha (§ 8),
6) Textverzeichniss der Agrapha (§ 9),
7) Kritische und exegetische Anmerkungen dazu (§ 10).

§ 4.
Zur Kritik der patristischen Evangeliencitate.

Eins der schwierigsten Gebiete literärgeschichtlicher Forschung betrifft das Verhältniss der patristischen Autoren zu den Quellen der evangelischen Geschichte, insbesondere zu den canonischen Evangelienschriften des Neuen Testaments. Denn bei aller unzweifelhaften Verwandtschaft zwischen den von den patristischen Autoren citirten und den canonischen Evangelientexten treten namentlich bei den Evangeliencitaten des zweiten Jahrhunderts auf Schritt und Tritt so eigenthümliche Abweichungen und Textverschiedenheiten auf, dass die Vergleichung des Sachverhaltes für jeden, der sich eingehend damit beschäftigt, zu einer Art von Vexirspiel zu werden droht, und dass allenthalben Dunkelheiten und ungelöste Fragen übrig bleiben. Dies gilt, wie gesagt, ganz besonders von den Evangeliencitaten des zweiten Jahrhunderts, bis mit Clemens Alex. und Irenaeus die namentliche Citirung der sämtlichen vier canonischen Evangelien und damit das Auftreten solcher Textgestalten beginnt, welche unseren canonischen Evangelien im Wesentlichen conform sind. Aber auch von da ab, und ganz besonders noch eben bei Clemens Alex., aber auch bei den Schriftstellern des dritten Jahrhunderts, wie bei Origenes, bei Hippolyt und in der aus demselben Jahrhundert stammenden Didascalia, sind neben den canonischen Evangelientexten noch zahlreiche aussercanonische Textgestalten wahrzunehmen. Und selbst noch bis in die Mitte und gegen das Ende des vierten Jahrhunderts bieten Schriftsteller wie der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen und der aus alten Quellen schöpfende Epiphanius immer neue Probleme für die evangelische Text- und Quellenkritik.

Von vielen Seiten nun hat man alle diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu umgehen gesucht, dass die patristischen Autoren einer freien Citationsweise gehuldigt, die Evangelientexte nur gedächtnissmässig reproducirt und, namentlich was die den synoptischen Evangelien verwandten Citate anlangt, die Texte der Synoptiker bei freier gedächtnissmässiger Reproduktion vielfach miteinander vermischt hätten. Und gewiss kann man bei verschiedenen patristischen Autoren die Thatsache einer freien

Citationsweise feststellen schon durch die Wahrnehmung, dass ein und derselbe Schriftsteller bisweilen denselben Text wiederholentlich citirend, dennoch nicht bei derselben Textgestalt verharrt, sondern kleinere und grössere Änderungen sich erlaubt, ein Verfahren, welches namentlich bei Clemens Alex., diesem fruchtbaren, aber unkritischen Sammler canonischer und aussercanonischer, kirchlicher und ethnischer Citate, nicht selten Statt hat. Aber gleichwohl sind, wie gerade bei Clemens, so auch bei den übrigen patristischen Autoren, die Abweichungen der Citate wiederum sehr häufig derart, dass dieselben Varianten nicht bloss bei demselben Schriftsteller wiederkehren, sondern auch bei verschiedenen Autoren auftreten und ausserdem mit den wichtigsten und ältesten Evangeliencodices sich berühren, so dass, je weniger man den Sachverhalt mit voreingenommener Oberflächlichkeit sich zu verhüllen beflissen ist, je mehr man vielmehr denselben mit unbefangener Gründlichkeit bis in das kleinste Detail hinein erforscht, und je vollständiger man die patristischen Evangeliencitate einestheils unter sich, anderntheils mit den ältesten Codices und Versionen in Vergleichung bringt, desto sicherer die Überzeugung von dem Werth der patristischen Evangeliencitate nicht nur für die Erforschung der ältesten Textgestalten, sondern zugleich auch für die Quellenkritik in Betreff der canonischen Evangelien herauswächst.

Wahrscheinlich würde der Ertrag der diesbezüglichen Forschungen ein noch bedeutend grösserer sein, wenn nicht sowohl in alten Zeiten durch die Abschreiber, als in späteren Zeiten durch die Drucke vielfach eine Verdunkelung des Sachverhaltes herbeigeführt worden wäre. Nach endgiltiger Ausgestaltung und Anerkennung des neutestamentlichen Canons nämlich und nach erfolgter Feststellung der canonischen Texte scheinen die Abschreiber an jenen patristischen Evangeliencitaten, welche von dem kirchlich recipirten Text in oft so tief einschneidender Weise abwichen, Anstoss genommen und dieselben häufig mit voller Absichtlichkeit, oft aber wohl auch mehr unbewusst, gewiss immer aber in der Voraussetzung, damit ein gutes Werk zu thun, die kirchlich recipirten Texte an Stelle der abweichenden eingefügt zu haben, so dass ein langsamer Conformirungsprocess der patristischen Citate im Verhältniss zu dem canonischen Text sich vollzogen hat. Was bei den Abschreibern dogmatische Be-

fangenheit bewirkte, mag später bei der Vervielfältigung der patristischen Autoren durch den Druck die Bequemlichkeit und die Unkenntniss fortgesetzt haben. Man zog die Bibel, die man immer zur Hand hatte, herbei und glaubte bei dem Satz der Manuscripte und bei der Korrektur des Satzes am sichersten korrekten Text zu erzielen, wenn man dem kirchlich recipirten Text als einer anerkannten Autorität folgte. Es steht zu hoffen [1]), dass die namentlich von England aus eingeleitete Aufsuchung der ältesten und besten Manuscripte und der dadurch dann zu ermöglichende diplomatisch genaue Abdruck der patristischen Autoren noch manche Lücke in dieser Hinsicht ausfüllen und manche wichtige Variante in den patristischen Evangeliencitaten zu Tage fördern wird.

Gleichwohl ist das, was die jetzigen Drucke bieten, genug, um eine sorgfältige Vergleichung der von den patristischen Autoren citirten Evangelientexte nach bestimmten Principien und klaren kritischen Grundsätzen zu rechtfertigen.

In einer Weise, welche allgemeiner Zustimmung gewiss ist, hat Holtzmann in seiner Einleitung in das N.T. S. 49 eine Anzahl Kriterien aufgestellt behufs Feststellung genauer und quellenmässiger Citate der patristischen Autoren. Auf Genauigkeit der Citate kann man nach Holtzmann rechnen,

1) wenn der Autor ersichtlich eine vor ihm liegende Handschrift benützt, weshalb die patristischen Commentare die sichersten Dienste leisten;
2) wenn er eine lange Stelle citirt, die er nicht wohl aus dem Gedächtniss niederschreiben konnte;
3) wenn er eine Lesart ausdrücklich angiebt und bespricht;
4) wenn auf den Wortlaut ein besonderer Nachdruck gelegt wird;
5) wenn die benutzte Lesart in keinem guten Einvernehmen mit der Dogmatik oder Parteistellung des betreffenden Schriftstellers steht;
6) wenn derselbe sich in seinen Citaten gleich bleibt.

Einige Bemerkungen und angefügte Beispiele mögen diese Grundsätze näher erläutern.

Die ältesten uns erhaltenen fortlaufenden Commentare zu den biblischen Schriften des N.T., insbesondere zu den canoni-

1) Nach mündlichen Mittheilungen des Herrn Dr. Gregory in Leipzig.

schen Evangelien, stammen von Origenes, während noch ältere Commentare, wie von dem gnostischen Häretiker Heracleon zu dem johanneischen Evangelium und von dem judenchristlichen Übersetzer des A.T., Symmachus, zu dem Matthäusevangelium, verloren gegangen sind. In den Origenes-Commentaren, wie in späteren, z. B. den Commentaren des Hieronymus, steht nun der zu erklärende Text in der Regel den Erläuterungen des Autors voran, so dass man auf Schritt und Tritt dem Contexte des von dem Commentator gebrauchten Manuscriptes folgen kann. Gleichwohl bieten diese Texte in den Commentaren verhältnissmässig nur eine geringe Ausbeute an wichtigen Varianten. Es ist ja klar, dass man den Gedanken der fortlaufenden Commentierung einer neutestamentlichen Schrift nicht früher fassen und ausführen konnte, als bis die betreffende Schrift bereits canonische Dignität erlangt hatte, und demgemäss ihr Text im Wesentlichen festgestellt war. Weit mehr bieten nicht selten die Commentare selbst, sofern zur Erläuterung des bereits canonisch gewordenen Textes mehrfach aussercanonisches Material beigebracht wird, wie z. B. die wichtigen Nachrichten des Hieronymus über das ihm von den Nazaräern in Syrien zugekommene Hebräerevangelium und die Fragmente dieses von ihm ins Griechische und Lateinische übersetzten apokryphischen Evangeliums ganz vorzugsweise den biblischen Commentaren dieses Autors zu verdanken sind.

Nächst den Commentaren, welche eine fortlaufende vollständige Wiedergabe des zu erklärenden Textes in sich schliessen, sind es sodann längere Citate, bei denen man den Gebrauch eines vorliegenden Manuscriptes von Seiten des citierenden Schriftstellers und in Folge dessen eine genaue Quellenwiedergabe vorauszusetzen hat. Man denke beispielsweise an die längeren Evangeliencitate bei Justin, welche ganze Capitel seiner Apologie ausfüllen. Eine bloss gedächtnissmässige Reproduktion der evangelischen Texte ist in solchen Fällen ausgeschlossen. Umgekehrt wird man aus ganz kurzen Citaten weder auf die Benutzung einer schriftlichen Evangelienquelle überhaupt noch auf die Excerpierung einer bestimmten Evangelienschrift mit Bestimmtheit zurückschliessen dürfen. Wenn z. B Tischendorf (in seiner Schrift: Wann wurden unsre Evangelien verfasst? S. 93) das Barnabas-Citat (Barn. IV, 14, p. 20): *προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται,*

πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν — mit Bezugnahme auf Mt. 22, 14 (= 20, 16) als einen Beweis für den Gebrauch des canonischen Matthäusevangeliums durch Barnabas bezeichnet, so ist diese Schlussfolgerung übereilt. Gerade ein so kurzes Logion kann, abgesehen von der Leichtigkeit mündlicher Überlieferung und gedächtnissmässiger Reproduktion, aus einer anderen Evangelienschrift entnommen gewesen sein, ohne dass uns ein sicherer Nachweis nach irgend einer Seite möglich ist.

Wenn dagegen ein bestimmter Evangelientext mit charakteristischen Lesarten und mit Angabe der Quelle, wie es von Tertullian und Epiphanius in Bezug auf das Marcion-Evangelium so vielfach geschieht, ausdrücklich angegeben und besprochen wird, so ist ein Zweifel an der Genauigkeit und Quellenmässigkeit des Citats von vornherein ausgeschlossen.

Ähnlich verhält es sich, wenn auf einen bestimmten Wortlaut des Citates von dem citierenden Schriftsteller ein besonderer Nachdruck gelegt wird. Ein interessantes Beispiel bieten hierzu die Constitutionen in der Erzählung von dem verlorenen Sohne: Const. II, 41. p. 67, 23. Neben mehreren aussercanonischen Varianten, aus welchen allein schon wahrscheinlich wird, dass der Redaktor der Constitutionen diese Erzählung aus einer anderen Quelle als aus dem canonischen Texte von Lc. 15 geschöpft hat, findet sich auch die Lesart *τὴν ἀρχαίαν στολήν* anstatt des canonischen: *τὴν στολὴν τὴν πρώτην*, Lc. 15, 22. Gerade nun auf der aussercanonischen Variante *ἀρχαίαν* liegt der ganze Nachdruck der Beweisführung. Es ist nämlich von der Wiederaufnahme der Gefallenen die Rede, welche bei ihrer bussfertigen Rückkehr zur Kirche der Bischof in den früheren Stand wiedereinsetzen soll (*εἰς τὴν προτέραν ἀξίαν ἀποκαθίστησιν*). Dieser Vorgang wird verglichen mit der Rückkehr des verlorenen Sohnes, welchem der Vater *τὴν ἀρχαίαν στολήν*, d. h. das alte, bei dem Auszug aus dem Vaterhaus zurückgelassene Kleid, wieder darreichen lässt. Hierbei würde die canonisch-recipierte Lesart *τὴν στολὴν τὴν πρώτην* das tertium comparationis gar nicht treffen, während jenes alte Kleid, das der Sohn ehemals getragen hatte, als er noch bei dem Vater gewesen war, und das ihn nun nach erfolgter reumüthiger Rückkehr wieder schmückte, ein treffendes Bild der Wiedereinsetzung eines gefallenen, aber bussfertigen

Sünders in den früheren Stand abgiebt. Der Nachdruck, welcher also in dem ganzen Zusammenhang auf der Variante *ἀρχαίαν* ruht, ist in diesem Falle ein untrügliches Kriterium für die Genauigkeit und Quellenmässigkeit dieser aussercanonischen Lesart [1]).

Auch die dogmatische und kirchenparteiliche Stellung eines Autors kann zu einer Instanz für die Glaubwürdigkeit seiner Citate werden, sofern dieselben seinem kirchlichen Standpunkte widersprechen. Wenn z. B. die antipaulinischen Clementinen vielfach in ihren Texten mit Paulus zusammentreffen (vgl. z. B. *ὄρη μεθιστάναι* Hom. XI, 16 p. 114, 1 = 1. Cor. 13, 2; *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα* Hom. XVII, 4 p. 160, 14 = 1. Cor. 1, 21; *ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* Hom. III, 71, p. 55, 33 = 1. Tim. 5, 18; ferner *μιμητὴν εἶναι τοῦ θεοῦ* Hom. XII, 26, p. 130, 7 = Eph. 5, 1; 4, 30 vgl. Mt. 5, 45 = Lc. 6, 35), so zeugt die Übereinstimmung von zwei solchen Antipoden für die Quellenmässigkeit der Lesarten.

Ganz besonders beweiskräftig aber für die Genauigkeit der Citate ist der sich gleichbleibende Wortlaut bei Wiederholung der Citate durch denselben Schriftsteller. Wenn z. B. Epiphanius in der Wiedergabe der Taufformel neben dem canonischen *πορευθέντες*, welches er einige Male vertritt, in der Regel (etwa neunmal) die aussercanonische Variante *ἀπελθόντες* vorwalten lässt, so weist diese Wiederholung auf die Abhängigkeit von den Quellen hin, welchen er folgt, und aus denen er seine Stoffe schöpft. Oder wenn Origenes in zeitlich auseinanderliegenden Schriften bei der Wiedergabe des Lucastextes Lc. 24, 13 ff. in Verbindung mit dem Namen des Kleopas mit constanter Wiederholung fünfmal den Namen des Simon nennt, und wenn er dazu noch in der Nennung dieser beiden Namen sowie in ihrer Stellung zu einander, nämlich in der Voranstellung des Simons-Namens vor dem des Kleopas, sich durchaus gleichbleibt, so ist anzunehmen, dass er in seinen Handschriften des Lucasevangeliums, wie er angiebt, diese Lesart wirklich vorgefunden habe.

Zu diesen sechs von Holtzmann aufgestellten und vorstehend durch einige Beispiele erläuterten Kriterien sind jedoch noch folgende weitere Kriterien ergänzend hinzuzufügen.

1) Wegen der Entstehung beider Lesarten aus dem gemeinsamen hebräischen Urtext ist zu vergleichen § 10. Anm. 59.

Ein weiteres, ganz besonders sicheres Kriterium für die Genauigkeit und Quellenmässigkeit der patristischen Lesarten ist es nämlich, wenn verschiedene, von einander unabhängige, Autoren in dem Wortlaute ihrer Citate zusammentreffen. Dies zeigt sich beispielsweise in dem oben erwähnten *ἔγνω*, wofür als canonischer Text Mt. 11, 27 *ἐπιγινώσκει* und Lc. 10, 22 *γινώσκει* sich findet. Denn die oben besprochene Lesart der Homilien (*ἔγνω*) wird noch vertreten von Justin und siebenmal von Epiphanius, sodann von Clemens Al., Origenes, Eusebius, Didymus u. a., war also handschriftlich neben den anderen Lesarten weit verbreitet. Wenn ferner zu der Stelle Lc. 24, 25 *οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται* die Variante: *οἷς* (oder *ἃ*) *ἐλάλησα ὑμῖν* bei so verschiedenen selbständigen Autoren als Marcion (nach Epiph. p. 317. 348. 349), Justin (Tryph. 106, p. 383 C. vgl. Otto I. p. 360, Anm. 5) und dem Verfasser des Dialogus de recta fide (Opp. Orig. I. p. 857) in übereinstimmender Weise zu Tage tritt, so kann an der früheren handschriftlichen Begründung dieser Lesart nicht gezweifelt werden, so sehr dieselbe von dem jetzigen canonischen Texte abweicht. — Dasselbe gilt von der zu Joh. 1, 13 *οἳ ἐγεννήθησαν* vorhandenen aussercanonischen Lesart: *ὃς ἐγεννήθη*. In keinem der uns bekannten griechischen Codices ist diese Variante vertreten; auch wird in dem textkritischen Apparate von Tischendorf keine der nichtgriechischen Versionen als Repräsentantin dieser Lesart angeführt. Gleichwohl stimmen die patristischen Citate, wie Tischendorf erwähnt, bei Tertullian, Irenaeus, Ambrosius, Augustin in dieser Textgestalt überein. Zu ihnen gesellt sich noch der von Tischendorf nicht genannte Justin vgl. Apol. I, 32 p. 74 B. Tryph. c. 54 p. 274 A. Tryph. 63 p. 286 D. Dieses Zusammentreffen der patristischen Autoren bietet auch in diesem Falle eine sichere Gewähr für das Vorhandengewesensein jener vorcanonischen Textgestalt in den von ihnen benützten Evangelienhandschriften.

Dieser Thatbestand einer vorcanonischen Textgestalt wird nicht selten weiter dadurch evident, dass die Varianten der patristischen Citate durch die Lesarten der ältesten und besten Codices bestätigt, die patristischen Citate also in solchen Fällen auch durch die uns direkt erhaltenen Handschriften als wirkliche Fragmente der von den patristischen Autoren benützten Evangelienhandschriften recognosciert werden. Es stehen z. B. dem

canonischen Texte Lc. 12, 48[b] mit dem Simplex *αἰτεῖν* Justin, Clemens Al., Macarius, Basilius, die Constitutionen mit dem Compositum *ἀπαιτεῖν* gegenüber — eine Lesart, welche auch durch den Codex Cantabrigiensis handschriftlich gedeckt wird. Ähnlich verhält es sich mit der Weglassung des canonischen: *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* aus Lc. 10, 42 durch Clemens Al. Quis dives salv. § 10 p. 941, welche Weglassung ebenfalls durch Codex D ihre handschriftliche Bestätigung erhält. Weitere Beispiele sind am Schlusse des folgenden Paragraphen bei Besprechung des Codex Cantabrigiensis beigebracht.

Wie die Handschriften der griechischen Originale, so dienen weiterhin auch die alten lateinischen, syrischen und andere Versionen der Evangelien zur Bestätigung der in den patristischen Citaten enthaltenen Lesarten. Ist es ja anerkannt, dass die ältesten lateinischen und syrischen Versionen nach ihrer Entstehung ins zweite Jahrhundert gehören, wie sie denn, von den später erst endgiltig festgestellten canonischen Texten vielfach abweichend, ebenso unter sich einerseits, sowie mit dem Codex Cantabrigiensis und vielen patristischen Autoren andererseits ein tiefgreifendes Verwandtschaftsverhältniss aufzeigen, welches von den englischen Textkritikern Westcott und Hort — vielleicht nicht ganz glücklich — als Western-Text bezeichnet worden ist. Diese Verwandtschaft legt aber jedenfalls lautes Zeugniss ab für den handschriftlichen Werth der patristischen Citate. Einige Beispiele werden auch hier nicht von Überfluss sein. Die obenerwähnte Weglassung des *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* (zu Lc. 10, 42 bei Clemens Al. theilt mit ihm nicht nur Cod. D., sondern auch die altlateinische Version nach Ausweis der sämtlichen guten Handschriften, von denen sie vertreten wird. Weiter haben Epiphanius und Athanasius zu den Worten Lc. 24, 43: *καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν* — noch den aussercanonischen Zusatz: *καὶ λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς*. Seine handschriftliche Beglaubigung findet dieser aussercanonische bezw. vorcanonische Zusatz durch Codex Colbertinus der Itala-Version: sumens reliquias dedit eis und durch die damit übereinstimmende altsyrische Version des Cureton (nach Baethgen): *καὶ λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς*.

Aus diesen Beispielen und aus den dadurch deutlich gemachten

Kriterien kann jeder Unbefangene ersehen, wie verkehrt es ist, die patristischen Citate oberflächlich zu behandeln, ihre Abweichungen von dem canonischen Texte von vornherein als irrelevant zu betrachten und um jeden Preis eine gewaltsame Harmonistik zwischen dem canonischen und aussercanonischen Texte herzustellen. Vielmehr ist mit Hülfe der namhaft gemachten Kriterien durch vielseitige Vergleichung der patristischen Citate untereinander sowohl als mit den ältesten Codices und Versionen jeder einzelne patristische Schriftsteller auf den Werth der von ihm benützten Handschriften und auf die Treue hin, mit welcher er diese Handschriften benützte, sorgfältig zu prüfen.

Welches ist nun im Allgemeinen der Befund, der sich aus solcher Prüfung ergiebt? Man hat darauf zu antworten, dass in der Zeit vor Clemens Alex. und Irenaeus im Grossen und Ganzen eine wesentlich andere Textgestalt als die canonische in den patristischen Citaten uns entgegentritt, so dass bei aller Verwandtschaft dieser Citate mit unsern canonischen Evangelien in den meisten Fällen man immer wieder zweifelhaft werden kann, ob eines von ihnen und welches von ihnen citiert sei.

Am wenigsten ist Solches bei dem durch seinen Stil besonders gekennzeichneten johanneischen Evangelium der Fall, welches auch unter den canonischen Evangelienschriften zuerst mit namentlicher Bezeichnung seines Verfassers angeführt wird. Bei dieser ersten ausdrücklichen Citierung des johanneischen Evangeliums, nämlich durch Theophilus (ad Autol. II, 22 *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι. ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*) — tritt dieses Evangelium nicht nur schon unter den *ἅγιαι γραφαί* und sein Verfasser als inspiriert (*πνευματοφόρος*) hervor, sondern es ist auch — ein fast erstes Beispiel dieser Art — das Citat genau nach der canonischen Textgestalt gegeben. Zweifellos befindet sich auch bereits bei Justin das vierte Evangelium unter den von ihm benützten *εὐαγγέλια*, und der Name, mit welchem er seine Evangelienquellen zu benennen liebt, welcher vollständig *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων*, häufig aber kurz *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* lautet, ist, wie man aus Tryph. 105 ersehen kann, gewiss mit Bezug auch auf das johanneische Evangelium als ein apostolisches gewählt. Denn

in dieser Stelle (Tr. 105 p. 332 C: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα*) lässt zwar die Erwähnung der *παρθένος* vielleicht das Lucasevangelium, aber der Ausdruck *μονογενὴς τῷ πατρί* und *λόγος* noch viel deutlicher und ganz sicher das johanneische Evangelium erkennen, aus welchem allein Justin diese Ausdrücke entnommen haben kann (*ἐμάθομεν*). Auch in Bezug auf dieses Evangelium wird bei Justin eine vorcanonische Textgestalt offenbar. Nach unserem canonischen Texte Joh. 1, 13: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* — erscheinen die Justinischen Parallelen: Tryph. 54 p. 274 A: *αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστός, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως* —, Tryph. 63 p. 286 D: *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* —, Tryph. 76 p. 301 A: *τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φαινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ* —, p. 301 C: *ὅτι αἷμα μὲν ἔχειν αὐτὸν προεμήνυεν, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπων* —, Apol. I, 32. p. 74 B: *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θεοῦ δυνάμεως* —, zwar als freie Allusionen an den Joh. 1, 13 enthaltenen Gedanken; wer aber die oben besprochene, von Tertullian, Irenaeus, Ambrosius, Augustin vertretene vorcanonische Lesart *ὃς ἐγεννήθη* kennt und weiss, dass hiernach die Stelle Joh. 1, 13 wirklich von Christo persönlich und seiner Geburt handelte, für den sind diese Parallelen mehr als blosse Allusionen, für den sind sie Beweise, dass auch schon die von Justin benützten Handschriften des johanneischen Evangeliums die Lesart *ὃς ἐγεννήθη* enthalten haben, welche Lesart noch während des zweiten Jahrhunderts in die italische und nordafrikanische Kirche übergegangen war. Es kommt bestätigend hinzu, dass in den Justinischen Parallelen der canonische Plural: *ἐξ αἱμάτων* nirgends anklingt, sondern immer der Singular *αἷμα* gebraucht ist, und dass ebenso der Syrer Curetons nach Baethgen *ἐξ αἵματος* gelesen hat wie auch einige Codices der Itala, und mit ihnen übereinstimmend Tertullian, Hilarius.

Augustin: ex sanguine, ferner Eusebius und einmal auch Epiphanius (Haer. LXVI, 42 p. 654) ἐξ αἵματος vertreten. Die Thatsache, dass nach Baethgens Untersuchungen die altsyrische Version Curetons auf Tatian, den Schüler Justins, zurückgeht, wird selbst durch diesen Singular αἵματος, den Justin in seinem Exemplar des johanneischen Evangeliums las, bestätigt, wodurch es zugleich wahrscheinlich wird, dass auch die bei Justin vorausgesetzte Lesart: ὃς ἐγεννήθη ursprünglich ebenfalls in den von Tatian gebrauchten und der altsyrischen Version zu Grunde gelegenen Handschriften enthalten gewesen ist. — Eine vorcanonische Textgestalt von Joh. 3, 5 citiert ferner Justin Apol. I, 61 p. 94 A: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Dass aber auch hier seine Abweichungen auf handschriftlicher Basis beruhen, bezeugen die Lesarten des Cod. Sin. und Cod. Ephr., ferner der Homilien, Constitutionen und vieler anderer Autoren, welche sämtlich mit Justin übereinstimmen in der Lesart *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, so dass diese Variante durch Tischendorf in den canonischen Text von Joh. 3, 5 an Stelle der früheren: *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* aufgenommen worden ist. In der Lesart *ἀναγεννηθῆτε* aber bestätigen die Clementinischen Homilien durch zwei Citate die Justinische Abweichung, wozu auch noch Irenaeus mit *ἀναγεννηθῇ* (an Stelle des canonischen *γεννηθῇ*) hinzutritt. — Ein weiterer vorcanonischer Text erscheint bei Justin in dem zweimaligen Ausdruck: *ἐκ γενετῆς πηρούς* Apol. I, 22 p. 68 B und *τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηρούς* Tryph. 69. p. 295 D. Diese Lesart an Stelle des canonischen *τυφλὸς ἐκ γενετῆς* (Joh. 9, 1) findet sich wieder Hom. Clem. XIX, 21. p. 187, 30: *ὁ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος κτλ.* und Const. V, 7, 17. p. 137, 11: *τῷ ἐκ γενετῆς πηρῷ*, wie denn auch nach Hesychius und Suidas der Ausdruck *πηρός* vorzugsweise in der Bedeutung „blind" nachgewiesen ist. Wahrscheinlich gehört auch die Variante *πύλη* (Clem. Rom. I, 48, 4. p. 80, 10; Herm. Sim. IX, 12, 2. 3. p. 220, 7. 9; Hom. Clem. III, 52. p. 50, 30; Hippol. Philos. p. 111) für *θύρα* (Joh. 10, 9 — Ign. Philad. IX, 1. p. 78, 8 — Pseudo-Ign. Philad. IX. p. 240, 11) zu jener vorcanonischen Textgestalt, ebenso wie die zahlreichen Johannes-Parallelen bei Hippolyt, welche dem synoptischen Typus sich auffallend nähern. Aber

immerhin ist der johanneische Evangeliencharakter im Unterschied von dem synoptischen stets deutlich erkennbar, das johanneische Evangelium das am frühesten durch identische Texte und durch namentliche Erwähnung citierte und die vorcanonische Textgestalt desselben am frühesten, nämlich mit Hippolyt, für immer verschwindend. Auch finden sich — und das ist besonders wichtig — keine aussercanonischen Herrenworte mit johanneischem Sprachcharakter, oder, was dasselbe sagen will: es gibt keine johanneischen Agrapha.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit denjenigen patristischen Evangeliencitaten, welche synoptischen Charakter an sich tragen. Obwohl dieselben viel zahlreicher sind als die johanneischen Evangelienparallelen, so treten nicht nur die Namen der synoptischen Evangelisten später auf, sondern es ist auch eine ganze Anzahl von Umständen vorhanden, welche im Unterschiede von der bezüglich der äusseren Bezeugung ziemlich einfach liegenden johanneischen Frage die Untersuchung über den Gebrauch der drei synoptischen Evangelien durch die patristischen Autoren zu einer der compliciertesten machen. Es handelt sich dabei namentlich um folgende Punkte:

1. Bis zu Irenaeus und Clemens Al. sind unter den zahlreichen Evangeliencitaten synoptischen Charakters überhaupt nur wenige, welche mit Bestimmtheit einem der drei synoptischen Evangelien zugewiesen werden können.

2. Nicht nur schweben diese patristischen Evangeliencitate häufig in einer unbestimmten Mitte zwischen den Texten der drei ersten canonischen Evangelien, sondern es treten auch viele Varianten hervor, welche in keinem der drei Synoptiker sich wiederfinden.

3. Wenn diese Erscheinungen vielleicht durch die Thatsache vorcanonischer Textgestalten, ähnlich wie bei dem johanneischen Evangelium, sich erklären liessen, obwohl man bei der Häufigkeit der aussercanonischen Varianten und der Mannigfaltigkeit tief einschneidender Textabweichungen mit dem genannten Erklärungsgrunde schon hier nicht auskommen dürfte, so versagt dieser Erklärungsgrund doch vollständig für die aussercanonischen Evangelienfragmente synoptischen Charakters (Agrapha), welche mitten unter den patristischen Citaten derselben Art und sichtlich aus denselben Quellen citiert werden.

4. Diese aussercanonischen Evangelienfragmente weichen ebensowohl von dem johanneischen Typus ab, als sie von den uns bekannten apokryphischen Evangelienfragmenten (des Hebräerevangeliums, des Aegypterevangeliums u. s. w.) sich deutlich unterscheiden und durch ihren synoptischen Sprachcharakter wie durch ihren den canonischen Texten ebenbürtigen Inhalt sich auszeichnen.

5. Die Wahrnehmung aussercanonischer Evangelientexte synoptischen Charakters hört mit der bei Irenaeus und Clemens Al. eintretenden Wendung nicht etwa plötzlich auf: sondern neben den von da ab vorherrschend werdenden Citaten aus den — fortan auch vielfach mit den Namen ihrer Verfasser genannten — synoptischen Evangelien gehen noch bei Clemens Al., aber selbst bei Origenes, bei Hippolyt u. a. weiterhin aussercanonische Texte nebenher; ja diese Erscheinung pflanzt sich bis ans Ende des 4. Jahrhunderts fort und nimmt ganz besonders bei dem aus alten Quellen schöpfenden Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen einen aussergewöhnlichen Aufschwung.

6. Alle diese vorstehend charakterisierten aussercanonischen Evangeliencitate werden von den patristischen Autoren nicht etwa auf apokryphische Evangelien zurückgeführt, sondern mit ähnlichen Citationsformeln wie die canonischen Evangelientexte — nur ohne namentliche Bezeichnung eines Evangelisten — und mit derselben Autorität eingeführt.

7. Zu diesen Erscheinungen tritt die einheitliche patristische Überlieferung einer von dem Apostel Matthäus herrührenden, in hebräischer Sprache geschrieben gewesenen evangelischen Grundschrift, über deren Verhältniss freilich zu den griechischen Evangelientexten, insbesondere zu dem ersten canonischen, nach Matthäus benannten, Evangelium, sowie auch zu dem wiederholt mit der hebräischen Urschrift in Verbindung gebrachten Hebräerevangelium, eine einheitliche und klare Vorstellung durch die patristischen Aussagen allein nicht zu ermitteln ist.

Im Unterschiede von dem johanneischen Evangelium bieten also die patristischen Evangeliencitate synoptischen Charakters und die patristischen Nachrichten über eine hebräische Grundschrift des Matthäus Probleme dar, deren Enträthselung nur durch die innere Evangelienkritik und durch das Zurückgehen auf die letzten Wurzeln der synoptischen Frage vollzogen werden kann.

§ 5.
Zur Quellenkritik der canonischen Evangelien.

Auf Grund der s.g. inneren Kritik durch eingehende Vergleichung der drei synoptischen Evangelien unter einander und völlig unabhängig von der patristischen Überlieferung hat sich innerhalb der Theologie ein immer mehr allgemein werdendes Einverständniss zu bilden angefangen hinsichtlich der eigenthümlichen Quellenverhältnisse, durch welche die drei ersten canonischen Evangelien unter einander verknüpft sind, ein Einverständniss, welches — um alle noch etwa differenten Detailfragen bei Seite zu lassen — in folgenden kurzen und allgemeinen Sätzen sich aussprechen lässt.

1. Priorität des Marcusevangeliums. Unter den drei ersten canonischen Evangelien ist das des Marcus das älteste.

2. Existenz einer hebräischen Quellenschrift. Es existirte ausserdem eine ursprünglich hebräisch (bezw. aramäisch) geschriebene, hauptsächlich die Reden Jesu enthaltende, vorcanonische Evangelienschrift, welche frühzeitig verloren gegangen ist.

3. Zweiquellentheorie. Aus diesen beiden Schriften, dem Marcusevangelium und der vorcanonischen Evangelienschrift, ist sowohl das erste als das dritte canonische Evangelium hauptsächlich aufgebaut.

4. Secundärer Charakter des ersten canonischen Evangeliums. Das erste canonische Evangelium ist also in keinem Falle eine originale Quelle, auch nicht eine Übersetzung der dem Apostel zugeschriebenen hebräischen Grundschrift, sondern die Zusammenarbeitung des griechisch geschriebenen Marcusevangeliums mit einer ursprünglich hebräisch verfasst gewesenen Evangelienquelle und zwar durch einen Autor, welcher persönlich den Ereignissen der evangelischen Geschichte schon ferner stand, aber noch manche traditionelle Elemente zu seinen beiden Hauptquellen hinzuzufügen im Stande war und durch einen verhältnissmässig guten griechischen Stil seine Quellenstoffe zu einer höheren Einheit verschmolz.

An diese in weiten theologischen Kreisen anerkannten Forschungsresultate, als deren namhafteste Vertreter in der Gegenwart H. Holtzmann und Bernhard Weiss zu betrachten sind.

schliesst sich bei B. Weiss ein weiteres Forschungsergebniss, welches zwar mit der Anerkennung von Seiten der Mitforscher noch zu ringen hat, aber sicherlich zum Siege durchdringen wird:

5. Benützung der vorcanonischen Quellenschrift durch Marcus. Auch der zweite canonische Evangelist hat schon neben den ihm eigenthümlichen (hauptsächlich petrinischen) Erinnerungsstoffen jene vorcanonische Evangelienschrift als eine Hauptquelle benützt.

Bei weiterer Quellenanalyse dürfte sich herausstellen, dass diese Benützung der vorcanonischen Quelle durch Marcus eine noch ausgedehntere gewesen ist, als selbst B. Weiss annimmt, dass namentlich alle Herrenreden, welche Marcus wiedergibt, schon in der vorcanonischen Quellenschrift enthalten gewesen sind, so dass man das zweite canonische Evangelium als die erste und älteste theils excerpierende, theils ergänzende Bearbeitung der unter 2 erwähnten vorcanonischen Quellenschrift bezeichnen kann, und jedenfalls das eigenthümliche einheitliche Colorit der Herrenreden in den drei synoptischen Evangelien durch ihre gemeinsame Abstammung aus jener vorcanonischen Quelle zu erklären ist.

Nach drei Seiten aber bedürfen diese Forschungsergebnisse noch einer weiteren Fortbildung, nämlich erstens im Verhältniss zu dem übrigen canonischen Schriftthum, zweitens auf dem Gebiete der ältesten patristischen Literatur, und drittens durch Herbeiziehung der handschriftlichen Textüberlieferung.

Es ist doch in keiner Weise anzunehmen, dass eine so überaus wichtige Schrift, wie jene vorcanonische Evangelienquelle, deren Vorhandengewesensein nicht zu bezweifeln ist, nur so wenigen Personen, wie den Verfassern der drei synoptischen Evangelien, bekannt gewesen, dagegen den übrigen Schriftstellern des N. T.'s völlig unbekannt geblieben und in der urchristlichen und patristischen Literatur, welche doch mit dem canonischen Schriftthum sich unmittelbar berührt, spurlos verschwunden sein sollte. Diese Erwägungen liegen um so näher, als bei den canonischen Lehrschriften die ungelösten Fragen nach ihren Quellen, besonders bei Paulus hinsichtlich seiner Bekanntschaft mit den Lehren und Reden Jesu, sich immer wieder hervordrängen, und als ferner in der ältesten patristischen Literatur die am Schluss des vorigen Paragraphen geschilderten Probleme immer noch

nach Lösung rufen, Probleme, welche mit Bestimmtheit auf eine aussercanonische bezw. vorcanonische Evangelienquelle mit synoptischem Typus hinweisen.

Durch die Annahme nun, dass die von der inneren Kritik ermittelte vorcanonische Evangeliengrundschrift bereits für das paulinische wie überhaupt für das gesamte canonische Schriftthum als Hauptquelle gedient habe, sowie dass in ihr nicht minder die letzte Quelle zu suchen sei, aus welcher die von den canonischen Texten bei aller Verwandtschaft so vielfach abweichenden und so oft darüber hinausgehenden patristischen Evangeliencitate geflossen seien, eröffnet sich eine Perspektive, welche geeignet ist, die wichtigsten Probleme der urchristlichen Literatur mit Einem Schlage zu lösen und dabei namentlich auch den Ursprung der s.g. Agrapha historisch-genetisch zu erklären.

Es kann hier nicht der Ort sein, die eben angedeuteten Voraussetzungen durch Einzelbelege zu erhärten. Es genügt auch zum Verständniss der nachstehenden Untersuchung der Agrapha vorerst eine lediglich hypothetische Beachtung der angedeuteten Quellenverhältnisse. Nur auf den einen wichtigsten Coincidenzpunkt ist im Interesse der quellenkritischen Behandlung der Agrapha hinzuweisen, dass nämlich, die Richtigkeit obiger Annahme vorausgesetzt, das zwischen den canonischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelien notorisch bestehende Verwandtschaftsverhältniss dann als das Verhältniss gemeinsamer Abhängigkeit von der älteren Quellenschrift erscheinen und aber auch auf diejenigen in den patristischen Citaten erhaltenen Evangelienfragmente sich ausdehnen muss, welche unter dem Namen der Agrapha bekannt) in den Text der canonisch-synoptischen Bearbeitungen des Urevangeliums nicht aufgenommen worden sind. Sollte also eine Verwandtschaft dieser Agrapha nicht bloss mit den synoptischen Evangelien, sondern auch mit den canonischen, namentlich paulinischen, Lehrschriften wirklich zu erkennen sein, so würde dieses Verwandtschaftsverhältniss einer der evidentesten Beweise werden für die Richtigkeit der Annahme und für das Vorhandengewesensein eben jener vorcanonischen Urschrift, ferner für die Benützung derselben nicht bloss durch die synoptischen Evangelisten, sondern auch durch die übrigen Schriftsteller des N.T.'s, wie endlich auch für die fortdauernde Nachwirkung derselben in der ältesten patristischen Literatur.

Es ist hierbei noch ein weiteres, wichtige Probleme in sich schliessendes, Forschungsgebiet zu beachten, nämlich das Gebiet der die canonischen Evangelien betreffenden handschriftlichen Überlieferung. Es ist ja bekannt, dass nicht bloss die Zahl, sondern auch die Bedeutung der handschriftlichen Varianten in den Evangelien eine weit grössere ist, als in Betreff sämtlicher übrigen canonischen Schriften, und dass es wiederum die synoptischen Evangelien sind, deren Text durch tiefeinschneidende Änderungen, Weglassungen, Kürzungen, Zusätze in den ältesten Codices am stärksten variiert. Unter allen Handschriften ragt in Bezug auf Originalität der Codex Cantabrigiensis hervor. Derselbe, nur die Evangelien, und diese nicht vollständig, sowie die Acta (in griechischem Text und lateinischer Version) und ursprünglich auch die katholischen Briefe umfassend, von Theodor Beza im Kloster von Lyon entdeckt, und der Universität Cambridge (weniger zur Veröffentlichung als zur Aufbewahrung) geschenkt, weicht in den synoptischen Evangelien so stark von dem canonischen Texte ab, dass man namentlich das Lucasevangelium in der Gestalt, in welcher es dieser Codex bietet, als eine selbständige Bearbeitung des dritten Evangeliums betrachten und es begreiflich finden kann, wenn s. Z. Theodor Beza von der Strenge des reformierten Schriftprincips aus vor der Veröffentlichung dieses an aussercanonischen Texten so reichen Codex bangte. Obwohl nun diese Cambridger Evangelienhandschrift in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs zu den ältesten Codices zu rechnen ist, vielmehr ins 6. Jahrhundert gehört, so steht es doch namentlich nach den Untersuchungen von Credner[1]) ausser Zweifel, dass die Quellen, aus denen der Codex Cantabrigiensis geflossen ist, bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen. Dafür spricht namentlich der Umstand, dass diesem Codex die paulinischen Briefe jedenfalls schon in der Urschrift gefehlt haben, ferner, dass die Evangelien noch nicht in der späteren canonischen Anordnung, sondern in der Reihenfolge: Matthäus, Johannes, Lucas, Marcus — auftreten, endlich dass viele Eigenthümlichkeiten dieser Handschrift nicht bloss bei den ältesten Kirchenvätern, sondern auch in den ältesten syrischen und italischen — räum-

1) Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1832. Bd. I. S. 452—518.

lich so weit auseinanderliegenden, zeitlich aber gemeinsam noch ins zweite Jahrhundert gehörenden — Versionen der Evangelien wiederkehren.

Was in diesem Codex für die nachfolgende Untersuchung von besonderem Werthe ist, das sind seine zahlreichen aussercanonischen Zusätze. Diese über den sonstigen handschriftlichen Textbefund hinausgehenden, theils in einzelnen charakteristischen Wörtern, theils in kleinen Satztheilen, theils in ganzen Sätzen und Abschnitten hervortretenden Zusätze des Codex D sind in vorzüglicher Weise geeignet, zum Verständniss der Agrapha, als übriggebliebener Reste eines vorcanonischen Quellentextes, die Brücke zu bilden und zugleich die Fortpflanzung der Agrapha begreiflich zu machen.

Wenn man nämlich näher zusieht, so erscheinen diese aussercanonischen Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis nur im Vergleich zu den canonischen Texten als Zusätze; thatsächlich repräsentieren sie eine vollständigere und ursprünglichere Textgestalt. Diese Thatsache wird schon dadurch evident, dass die anscheinenden Zusätze den Context der Evangelien nicht stören, sondern in vorzüglicher Weise ergänzen, weiter aber auch dadurch, dass die über den canonischen Text hinausgehenden Bestandtheile des Codex D mit den Lesarten der ältesten patristischen Autoren, mit den ältesten Versionen (namentlich der altsyrischen Übersetzung und der Itala), ja selbst mit Parallelen in den neutestamentlichen Lehrschriften vielfach sich berühren. Um diesen Thatbestand zu illustrieren, sei im Folgenden eine Anzahl der dem Codex Cantabrigiensis eigenthümlichen Textbestandtheile verzeichnet und mit nachfolgenden Anmerkungen versehen.

Aussercanonische Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis.

1. Mt. 5, 22. *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῆ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.*
2. Lc. 16, 23. *ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἀναπαυόμενον.*
3. Lc. 19, 44. *καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν ὅλῃ σοι.*
4. Lc. 13, 8. *σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόφινον κοπρίων.*

5. Mt. 25, 1. *ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης.*

6. Mt. 27, 32. *εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ὀνόματι Σίμωνα.*

7. Mt. 25, 41. *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

8ª Lc. 3, 10. *τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;*

8ᵇ Lc. 3, 12. *διδάσκαλε, τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;*

8ᶜ Lc. 3, 14. *τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;*

9. Lc. 7, 19. *καὶ προσκαλεσάμενος δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ λέγει· πορευθέντες εἴπατε αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος κτλ.*

10. Lc. 16, 8. *καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· διὸ λέγω ὑμῖν· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι κτλ.*

11. Lc. 23, 43. *καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ· μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου.*

12. Mt. 10, 23. *ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην· ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.*

13. Lc. 10, 16. *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.*

14. Lc. 9, 55. *στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε, ποίου πνεύματός ἐστε;*

15. Lc. 6, 4. *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.*

16. Joh. 7, 53—8, 11. *καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν. ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἐπὶ ἁμαρτίᾳ*

γυναῖκα εἰλημμένην. καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη. Μωϋσῆς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν· σὺ δὲ νῦν, τί λέγεις; ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον. καὶ πάλιν κατακύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελθεῖν· καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσίν; οὐδείς σε κατέκρινεν; κἀκείνη εἶπεν αὐτῷ· οὐδείς, κύριε. ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· ὕπαγε, ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

17. Mt. 20, 28. ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι. εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι, μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ, καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χώρει, καὶ καταισχυνθήσῃ. ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον.

Anmerkungen.

1. Das Zusatzwort εἰκῇ ist noch in vielen Evangelienhandschriften gelesen worden. Es wird bezeugt von zahlreichen Majuskel-Codices, von den syrischen, italischen, koptischen, armenischen Versionen, von Euseb., Cyrill. Al., Chrysost., Pseudo-Athan., Iren., Const., Hier. u. A., auch von den Clementinischen

Homilien. Ausserdem ist das canonische *εἰκῇ φυσιούμενος* Col. 2, 18 zu vergleichen.

2. Den Zusatz *ἀναπαυόμενον* vertreten ausser Cod. D die altlateinischen und armenischen Versionen, Origenes (wiederholt), Methodius, die Clementinen (Hom. p. 163. 21. 27). Aber auch bereits der Apokalyptiker legt Apoc. 14, 13 Zeugniss dafür ab, wenn er von den *ἐν τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκοντες* sagt: *ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*. Dabei erscheint das *γράφον* und das *ναί, λέγει τὸ πνεῦμα* als eine Citationsformel. (Vgl. ähnliche Citationsformeln Apoc. 19, 9 und 21, 5, wo ebenfalls Herrenworte zu Grunde liegen. Siehe § 10. Anm. 59.)

3. Das Zusatzwort *ὅλη* findet sich noch in altlateinischen Handschriften sowie in der armenischen Version vertreten.

4. Das Zusatzwort *κόφινον* (cofinum) theilt Cod. D wiederum mit den meisten Handschriften der Itala.

5. Die Worte: *καὶ τῆς νύμφης* finden sich noch in zwei Majuskelhandschriften, sieben Minuskel Codices, in der armenischen Übersetzung, in der Itala, der Vulgata, der syrischen Version, ferner bei Origenes und Hilarius, angedeutet auch in den Clementinen (Hom. p. 8. 23. 24). Aber bereits der Apokalyptiker hat in der *νύμφῃ τοῦ ἀρνίου* (Apoc. 21, 9. 21, 2. 22, 17) das Wort benutzt, welches auch Cod. Σ (Rossanensis) vertritt.

6. Der Zusatz: *εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ* kehrt in mehreren Handschriften der Itala und Vulgata wie auch in der angelsächsischen Version wieder.

7. Die Worte: *ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου* waren weit verbreitet in den ältesten Handschriften der Evangelien. Dafür zeugen noch zwei Minuskeln, Clem. Rom., Clem. Al., Just., Iren., die Clementinen, Cyprian, Augustin, Hilarius. Man vergleiche dazu die Anklänge bei Paulus Röm. 9, 22. 23: *ἃ προητοίμασεν*. Das Gegenstück dazu bildet das paulinische Agraphon 1. Cor. 2, 9: *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, welches jedenfalls in denselben Zusammenhang des Urevangeliums gehörte. Vgl. § 10. Anm. 16.

8. Die Quellenmässigkeit dieses Textbestandtheiles: *ἵνα σωθῶμεν* wird durch den Syrer Curetons und die altlateinischen Versionen bezeugt. Unter Bezugnahme auf Lc. 3, 7: *τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;* wollen die Fragenden sagen: *τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς.*

Dass schon Paulus diesen Zusammenhang der Gedanken gekannt hat, bezeugen Stellen wie 1. Thess. 1, 10: *Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης* — und Röm. 5, 9: *σωθησόμεθα δι᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.*

9. Der Zusatz: *λέγει· πορευθέντες εἴπατε αὐτῷ·* (= dixit: euntes inquirite dicentes) kehrt in dem aus dem 5. Jahrhundert stammenden Itala-Codex Palatinus Vindobonensis wieder.

10. Noch vollständiger als bei Cod. D lautet der Text dieses Zusatzes in dem Itala-Codex Vercellensis: dixit autem ad discipulos suos: dico vobis. Die erste Hälfte des Zusatzes vertreten noch eine ganze Anzahl von Itala- und Vulgatahandschriften, so dass an der Quellenmässigkeit dieses Textes, wodurch das Gleichniss von der Anwendung desselben deutlich unterschieden war, nicht zu zweifeln ist.

11. Ausser Cod. D haben auch die Acta Pilati die Worte: *καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν Ἰησοῦν*, also nur mit geringer Abweichung von dem Texte des Cod. Cantabr. Das hohe Alter der vielleicht schon von Justin citierten Acta Pilati ist bekannt.

12. Nur durch einige Varianten sich unterscheidend, las auch Origenes den vollständigen Text zu Mt. 10, 23, nämlich in folgender Gestalt: *ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν, κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.* Der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums hat also den vollständigen Text gekürzt. Die fehlende zweite Hälfte aber ist nicht nur in Cod. D und bei Origenes, und zwar bei diesem viermal, sondern auch in dem wichtigen Pariser Codex L, in vielen Minuskeln, in den Handschriften der Itala und Vulgata, sowie in der armenischen Version vertreten.

13. In dem ursprünglich viergliedrigen Logion Lc. 10, 16 hat Lucas das dritte Glied gestrichen. Der vollständige viergliedrige Quellentext ist noch erhalten in Cod. E, in drei Minuskeln, in der altsyrischen Version und der Peschito, in der armenischen und äthiopischen Übersetzung, bei Justin, Cyprian, Hippolyt, in den Constitutionen und Pseudo-Ignatianen, — kurz, man darf sagen: wo das Logion in der patristischen Literatur citiert wird, erscheint es nicht anders als in der vollständigen viergliedrigen vorcanonischen Textgestalt. (Über das analoge Durchgreifen der Vierzahl in der Bergpredigt vgl. § 10. Anm. 48.)

14. Dieser Zusatz: *οὐκ οἴδατε, ποίου πνεύματός ἐστε;* — ist in den textus receptus aufgenommen. Gleichwohl steht ausser Zweifel, dass er zu dem canonischen Texte, wie ihn Lucas redigiert hat, nicht gehört; die vorcanonische Quellenmässigkeit aber dieses Textbestandtheils ist ausser durch Cod. D durch sehr viele Evangelienhandschriften, durch die Itala und Vulgata, durch die altsyrische, koptische, armenische, äthiopische, gothische Version, durch Clemens Al., Didymus, Chrysost., Ambrosius, Epiph., Theodoret u. A. beglaubigt.

15. Dieser wichtige aussercanonische Abschnitt des Cod. Cantabr. ist von Anfang an unter die Sammlung der Agrapha aufgenommen worden, obwohl er von den übrigen aussercanonischen Textbestandtheilen der Cambridger Handschrift sich in keiner Weise unterscheidet. Wie er den Context aufs Beste ergänzt, welche Originalität ihm einwohnt, wie die Spuren seiner Benützung schon bei Paulus und Jacobus hervortreten, darüber ist das Nähere in § 10. Anm. 27 zu vergleichen.

16. Auch die Perikope von der Ehebrecherin ist zweifellos ein aussercanonisches Fragment des Urevangeliums, und nur durch diese Erkenntniss lösen sich alle quellenkritischen Schwierigkeiten bezüglich dieses Abschnittes. Denn die Zugehörigkeit desselben zu den vorcanonischen Bestandtheilen des Cod. D wird durch den Umstand bezeugt, dass abgesehen von dem Cod. Vercellensis die meisten und besten Handschriften der Itala, sowie auch sämtliche Handschriften der Vulgata, darunter auch die zum Itala-Texte hinneigenden, die Perikope von der Ehebrecherin vertreten. Hierzu kommen noch die äthiopische Version, die jerusalemische Handschrift der syrischen Übersetzung, die arabische, slavonische, angelsächsische und persische Version, namentlich aber auch das Zeugniss des Hieronymus, wonach die Perikope auch in vielen griechischen Handschriften zu lesen war, ein Zeugniss, welches durch die Majuskelhandschriften FGHKVT und viele andere, weniger wichtige Codices bestätigt wird. Auch die Didascalia und die Constitutionen geben einen wenngleich kürzeren Text der Perikope, wie er nachstehend ersichtlich ist:

Didasc. II, 24. p. 256.	Const. II, 24. p. 49, 7 ff.
τὴν δὲ ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐ-	*ἑτέραν δέ τινα ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπρο-*

τοῦ, καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε, οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.	σθεν αὐτοῦ, καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε οὖν, οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.

Nico ferner in dem Libellus de fide Armenorum lässt sich (nach Fabricius I, p. 358) folgendermassen vernehmen: ἀλλὰ καὶ τὴν ἱστορίαν τὴν διδάσκουσαν ἡμᾶς· προσηνέχθη τῷ Ἰησοῦ γυνὴ ἡ μοιχευθεῖσα· τοῦ δὲ εἰπόντος, ὅστις οὐχ ἥμαρτε, βαλέτω λίθον ἐπ' αὐτήν, ἀνεχώρησαν ἅπαντες, καὶ οὐδὲ παρὰ τοῦ Χριστοῦ κατακέκριται — ἐκβάλλουσι, βλαβερὸν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν ταύτην ἀκρόασιν.

Nach alledem lässt sich an dem hohen Alter der Perikope nicht zweifeln. Und da dieselbe dem johanneischen Typus ebenso ferne, als dem synoptischen Evangeliencharakter nahe steht, so ist die Annahme nicht abzuwehren, dass der Codex Cantabrigiensis sie derselben vorcanonischen Quelle verdankt, aus welcher überhaupt seine aussercanonischen Bestandtheile geflossen sind. Ob auch das Zeugniss des Eusebius bezüglich des Papias (Euseb. H.E. III, 39, 17. p. 116: ἐκτέθειται δὲ [sc. ὁ Παπίας] καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει) auf die Perikope von der Ehebrecherin sich bezieht, bleibt immerhin fraglich. Sollte aber solches wirklich der Fall sein, so ist weder daraus zu schliessen, dass Papias das Hebräerevangelium benützt habe, noch dass das Hebräerevangelium für den Cod. Cantabr. und für die übrigen alten Übersetzungen und Codices die Quelle gewesen sei. Denn nicht Papias, sondern nur Eusebius sagt, dass auch das Hebräerevangelium die betreffende Perikope enthalten habe, und wenn Eusebius wirklich den Abschnitt von der Ehebrecherin, als von Papias benutzt und zugleich im Hebräerevangelium enthalten, hat bezeichnen wollen, so ist in diesem Falle anzunehmen, dass sowohl Papias als das Hebräerevangelium aus der älteren Quelle des Urevangeliums schöpften, welche Papias als die Logia Matthaei kannte, und mit deren gesetzesfreiem Charakter (vgl. vorstehend Nr. 15 und § 10, Anm. 27) die

Perikope von der Ehebrecherin auch inhaltlich durchaus übereinstimmt. Lebhaft erinnert das paulinische Wort Röm. 8, 31: *τίς ὁ κατακρίνων; — Χριστὸς — — ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* — an Christi Worte: *οὐδείς σε κατέκρινεν; — — οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.*

17. Dieser hinter Mt. 20, 28 eingefügte aussercanonische Textbestandtheil des Cod. D figuriert ebenfalls in den meisten Sammlungen der Agrapha. Er gehört aber nur indirekt dorthin und ist daher auch in dem nachstehend in § 9 gegebenen Textverzeichnisse der Agrapha nicht aufgenommen, dagegen im nächsten, die hebräische Urschrift und die griechischen Übersetzungen behandelnden, Paragraphen besprochen und quellenkritisch erläutert. Es ist nämlich dieser merkwürdige, nicht bloss durch den Cod. Cantabrig., sondern auch durch die altsyrische Version (Curetons) und die Itala vertretene und sonst noch in der altkirchlichen Literatur bekannt gewesene Abschnitt das thatsächliche Fragment einer aussercanonischen Übersetzung der hebräischen Quellenschrift, ein Fragment, zu welchem die canonische Parallele nach der von Lucas gebrauchten Version und nach lucanischer Redaktion in Lc. 14, 8—11 vorhanden ist. Daraus ergiebt sich die Nichtzugehörigkeit dieses Abschnittes zu den Agrapha im engeren Sinne. Um so wichtiger aber ist derselbe in anderer Hinsicht, einmal als handschriftlicher Beweis von dem Vorhandengewesensein einer hebräischen Evangeliengrundschrift und deren frühzeitiger Übertragung in verschiedene griechische Übersetzungstypen, sodann aber auch als deutlicher Beleg für die den Zusätzen des Cod. D gegebene Erklärung, wonach dieselben Reste eines vorcanonischen Quellentextes repräsentieren. Denn so viel ist doch klar, dass dieselbe Quelle, aus welcher diese aussercanonische Übersetzungsparallele geflossen ist, auch jenen sonstigen, uns als Zusätze erscheinenden, aussercanonischen Textbestandtheilen des Cod. Cantabr. zu Grunde liegen muss, — eine Quelle, welche von Credner nach dem Stande der damaligen Evangelienforschung als ein apokryphisches Evangelium bezeichnet werden konnte, über deren Charakter aber nach der seitdem durch die innere Kritik vollzogenen Entdeckung einer vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle für uns kaum ein Zweifel bleiben kann, sobald wir diesen ausser-

canonischen Bestandtheilen des Cod. Cantabrigiensis nicht bloss mit textkritischen, sondern auch mit quellenkritischen Augen nahe treten.

Obwohl nun die ältesten Codices, die wir besitzen, älter sind als der Codex Cantabrigiensis in seiner uns überlieferten Gestalt, so stammen Codex Vaticanus und Sinaiticus doch nur aus dem 4. Jahrhundert, Codex Alexandrinus und Codex Ephraem gar erst aus dem 5. Jahrhundert, mithin aus einer Zeit, in welcher der Canon und die canonischen Texte längst consolidiert waren, während die Quellen des Codex Cantabrigiensis in die vorcanonische Zeit des 2. Jahrhunderts, in die Zeit der beginnenden Canonbildung, hinaufreichen. Gerade durch seine ausser- bezw. vorcanonischen Bestandtheile nun, worin ihm keine der andern Handschriften auch nur annähernd gleichkommt, gewährt daher dieser Codex eine Vorstellung von jenen ältesten vorcanonischen Evangelienhandschriften, aus denen die Väter des zweiten und zum Theil noch der beiden folgenden Jahrhunderte sowie die ebenfalls ins zweite Jahrhundert gehörenden Verfasser der altsyrischen und altlateinischen Versionen schöpften. Und gerade die durchgreifende Übereinstimmung des Cod. D mit diesen ältesten Übersetzern sowie mit zahlreichen patristischen Autoren giebt das sicherste Kriterium an die Hand, um aus der durch die Abschreiber vielfach verderbten Textgestalt der Cambridger Handschrift die echten, quellenmässigen Bestandtheile derselben zu rekognoscieren und zu verificieren.

Da aber auch in anderen alten Evangelienhandschriften noch manche tiefer einschneidende Varianten hervortreten, welche, wie viele originale Lesarten der patristischen Evangeliencitate, als Übersetzungsvarianten eines hebräischen Quellentextes sich erklären lassen, und da die von der inneren Kritik noch nicht behandelte Frage nach der Mehrheit griechischer Übersetzungen des Urevangeliums beantwortet sein muss, bevor an eine erfolgreiche Untersuchung der Texte und der Quellen der Agrapha gegangen werden kann, so soll die der vorcanonischen Evangelienschrift zuzuschreibende Grundsprache und der Charakter der ihr zu Theil gewordenen griechischen Übersetzungen noch in einem besonderen Paragraphen etwas eingehender behandelt werden.

§ 6.

Die hebräische Grundschrift und ihre griechischen Übersetzungen.

So sehr die Vertreter der inneren Kritik in der Annahme einer vorcanonischen Quellenschrift semitischen Sprachcharakters übereinstimmen, so wenig Klarheit und Sicherheit ist vorhanden über die eigentliche Qualität des betreffenden semitischen Idioms und über die darauf bezüglichen Aussagen der patristischen Autoren, welche in anscheinender Übereinstimmung mit den Ergebnissen der inneren Kritik Nachrichten von ursprünglich hebräischer, bzw. syrochaldäischer, Verabfassung sowohl in Betreff des Matthäusevangeliums als des Hebräerevangeliums beibringen.

Ferner hat sich die Untersuchung der Forscher auf eine etwaige Mehrheit griechischer Versionen dieses ursprünglich semitischen Urevangeliums noch nicht ausgedehnt[1]); vielmehr ist — namentlich auch noch von B. Weiss — das Vorhandengewesensein nur einer einzigen griechischen Übersetzung der hebräischen, bezw. aramäischen, Quellenschrift als selbstverständlich vorausgesetzt.

Unter diesen Umständen erscheint es nothwendig, vorerst einmal die patristischen Aussagen über die hebräische Quellenschrift übersichtlich zusammenzustellen, sodann die Frage nach dem Sprachidiom dieser Quellenschrift — ob hebräisch oder aramäisch — der Entscheidung näher zu führen, und endlich das Vorhandengewesensein mehrfacher griechischer Übersetzungstypen des Urevangeliums an Beispielen nachzuweisen.

Bei den patristischen Autoren ist vor allen Dingen eine klare Scheidung der das Hebräerevangelium betreffenden Nachrichten von den Aussagen über die hebräische Evangelien-Urschrift erforderlich, deren Abfassung einstimmig dem Apostel Matthäus zugeschrieben wird. Eine unkritische Vermischung der beiderseitigen Aussagen müsste um so grössere Dunkelheiten er-

1) Doch muss erwähnt werden, dass bereits die älteren Forscher wie Eichhorn, Marsh, Credner für die von ihnen vermuthete Urschrift Übersetzungsvarianten annahmen. Von den Neueren ist es Holtzmann, der für die Spruchsammlung die Möglichkeit verschiedener Redaktionen wenigstens andeutet.

zeugen, als bei den patristischen Autoren selbst über das Verhältniss des Hebräerevangeliums zu dem canonischen Matthäusevangelium und beider zu der dem Apostel Matthäus zugeschriebenen hebräischen Urschrift sehr unklare Vorstellungen herrschen. Um so dringender ist es nöthig, an diejenigen patristischen Aussagen sich zu halten, welche als exakte gelten können.

Was zunächst das Hebräerevangelium anlangt, — um dies der Klärung des Sachverhaltes wegen vorwegzunehmen —, so steht es durch patristische Aussagen fest, dass dasselbe in syrischer oder genauer in syrochaldäischer Sprache, also in demjenigen semitischen Sprachidiome vorhanden war, welches wir das „Aramäische“ nennen. Denn schon eine bezügliche Nachricht bei Eusebius (H. E. IV. 22, s. p. 146), welche auf Hegesippus zurückgeht, und durch welche der zeitlich früheste Gebrauch des Hebräerevangeliums nachgewiesen ist, nennt dasselbe *τὸ Συριακόν*. Aber noch bestimmter lautet die Angabe des Hieronymus adv. Pelag. III, 1., wo er von dem Evangelium juxta Hebraeos in nicht zu deutelnder Weise sagt: quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris compositum est. Gegenüber zahlreichen anderen unbestimmten patristischen Aussagen, zum grossen Theile bei Hieronymus selbst, denen zufolge das Hebräerevangelium nach dem vulgären Sprachgebrauche, welcher auch das Aramäische oder Syrochaldäische unter das Hebräische subsumierte, Hebraeo sermone conscriptum genannt wird, ist auf Grund dieser exakten Angabe des mit den betreffenden semitischen Dialekten nicht unbekannten Hieronymus nicht daran zu zweifeln, dass ihm das Hebräerevangelium in syrochaldäischer Sprache (mit hebräischen Lettern) vorgelegen hat. Ob aber das Syrochaldäische wirklich auch die Ursprache des Hebräerevangeliums gewesen sei, ist damit keineswegs entschieden. Gegen solche Annahme spricht vielmehr in erster Linie das nach allen patristischen Nachrichten unbestreitbare Abhängigkeitsverhältniss des Hebräerevangeliums von dem ersten canonischen Evangelium, welches von Hause aus griechisch redigiert ist. Dagegen spricht ferner der Umstand, dass Clemens Al. und Origenes Fragmente des Hebräerevangeliums in griechischer Sprache beibringen, ohne auch nur mit einem Worte einer etwa syrochaldäischen Grundschrift Erwähnung zu thun. Und wenn Hieronymus mehr als 150 Jahre später das ihm von den syrischen Nazaräern ausgehändigte syrochaldäische

Exemplar des Hebräerevangeliums, wie er wiederholt hervorhebt, ins Griechische und Lateinische übersetzt hat, so ist es doch sehr bemerkenswerth, dass seine lateinischen Texte mit den viel älteren, von Origenes erhaltenen Fragmenten des griechischen Hebräerevangeliums vollkommen übereinstimmen. So ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Hebräerevangelium ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben und erst später, wenn auch sicher schon zu Hegesipps Zeiten, ins Syrochaldäische übertragen war [1]).

Aus alledem geht aber jedenfalls die Nothwendigkeit hervor, von den patristischen Aussagen über die hebräische Urschrift des Matthäus diejenigen, welche irgendwie mit dem Hebräerevangelium verquickt sind, auszuscheiden, und, wie es im Folgenden geschieht, auf diejenigen Nachrichten sich zu beschränken, welche ausschliesslich von der Urschrift des Matthäus handeln.

Die patristischen Aussagen bezüglich des hebräischen Matthäus.

1. Papias (Euseb. H. E. III, 39, 16. p. 116).

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

1) War doch (nach Epiph. Haer. XXX, 6. p. 130) sogar das johanneische Evangelium und die Apostelgeschichte aus dem Griechischen in das Hebräische übertragen worden (*ἀπὸ Ἑλλάδος εἰς Ἑβραΐδα φωνὴν μεταληφθέν*), und wurden diese hebräischen Exemplare der beiden canonischen Schriften zugleich mit dem *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν φύσει* unter den jüdischen Bücherschätzen zu Tiberias aufbewahrt. Vergleiche Epiph. Haer. XXX, 3. p. 127. C. D. *ἤδη δέ που καί τινες πάλιν ἔφασαν καὶ ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου τὸ κατὰ Ἰωάννην μεταληφθὲν εἰς Ἑβραΐδα ἐμφέρεσθαι ἐν τοῖς τῶν Ἰουδαίων γαζοφυλακίοις, φημὶ δὲ τοῖς ἐν Τιβεριάδι, καὶ ἐναποκεῖσθαι ἐν ἀποκρύφοις, ὥς τινες τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων πεπιστευκότων ὑφηγήσαντο ἡμῖν κατὰ λεπτότητα. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων τὴν βίβλον ὡσαύτως ἀπὸ Ἑλλάδος γλώσσης εἰς Ἑβραΐδα μεταληφθεῖσαν λόγος ἔχει ἐκεῖσε κεῖσθαι ἐν τοῖς γαζοφυλακίοις, ὡς καὶ ἀπὸ τούτου τοὺς ἀναγνόντας Ἰουδαίους τοὺς ἡμῖν ὑφηγησαμένους εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι.* Durch die Lektüre also des ins Hebräische übersetzten Johannesevangeliums samt der Apostelgeschichte waren Juden, welche die betreffenden Exemplare in den verborgenen Bücherschränken der Bibliothek zu Tiberias gefunden hatten, zum Glauben an Christus gekommen, und von ihnen stammte die Kunde, welche Epiphanius in Betreff dieser ins Hebräische übersetzten christlichen Bücher besass.

2. Pantaenus (Euseb. H. E. V, 10, 3. p. 176).

ὁ Πανταῖνος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σῴζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.

3. Irenaeus (III, 1. Euseb. H. E. V, 8, 2. p. 173).

ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.

4. Origenes (Euseb. H. E. VI, 25, 4. p. 225).

ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.

5. Eusebius (H. E. III, 24, 6. p. 98).

Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον.

6. Quaest. ad Marinum II. Nov. Patr. Bibl. Tom. IV. p. 257. (Mai. Scriptorum veterum nova collectio I. p. 64. Hilgenfeld. Nov. Test. extra canonem receptum IV, p. 8, Not. 3)

ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.

7. Cyrillus Hierosolymitanus (Catech. 14).

Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν.

8. Epiphanius (Haer. XXX, 3, p. 127).

Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.

9. Epiphanius (Haer. XXX, 6. p. 130).

τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν φύσει.

10. Epiphanius (Haer. LI, 5. p. 426).
καὶ αὐτὸς μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον καὶ κηρύττει.

11. Chrysostomus (Hom. in Matth. I. § 3).
λέγεται (sc. *Ματθαῖος*) *δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφιέναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον.*

12. Hieronymus (Praef. in Matth. Ed. Bened. IVa. p. 3).
Primus omnium Matthaeus est publicanus, cognomento Levi, qui evangelium Hebraeo sermone edidit ob eorum vel maxime caussam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.

13. Hieronymus (Ep. ad Damasum. Ed. Bened. IVa. p. 148).
denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit.

14. Hieronymus (Praef. in quattuor Evang. ad Damasum. Tom. IX. (Ed. Bened. I. p. 1426).
apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraicis litteris edidit.

15. Hieronymus (Comm. in Jes. Ed. Bened. III. p. 64).
Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt.

16. Hieronymus (Comm. in Oseam. Ed. Bened. III. p. 1311).
primum Matthaeum evangelium Hebraicis litteris edidisse.

17. Hieronymus (de vir. illustr. Ed. Bened. IVb. p. 108).
Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi Hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit.

18. Augustinus (De consensu Evangelist. I, 4).
horum sane quattuor solus Matthaeus Hebraeo scripsisse perhibetur eloquio.

19. Synopsis Scripturae Sacrae (Athanasii Opp. II. p. 202).
τὸ μὲν οὖν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐγράφη ὑπ' αὐτοῦ

τοῦ Ματθαίου τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ. καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ.

20. Pseudo-Hippolytus (De duodecim apostolis et LXX discipulis. Opp. ed. Fabric. I. p. 30).
Ματθαῖος, ὁ καὶ τελώνης καὶ εὐαγγελιστής, τὸ εὐαγγέλιον τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συγγράψας ἐξέδωκεν εἰς Ἱερουσαλήμ.

21. Theophylactus (Comm. in Matth. prooem.).
Ματθαῖος πρῶτον πάντων ἔγραψε τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι φωνῇ πρὸς τοὺς ἐξ Ἑβραίων πιστεύσαντας, μετὰ ὀκτὼ ἔτη τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως.

22. Euthymius Zigabenus (Comm. in Matth. Ed. Matthaei. I. p. 15).
ἔγραψε δὲ (sc. *Ματθαῖος*) *τοῦτο πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πιστεύσαντας, ὡς προέφημεν, Ἑβραϊκῇ συνθήκῃ χρώμενος.*

23. Cod. Paris. Regius No. 106.
τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ.

24. Cod. Stephani 12.
ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἐγράφη Ἑβραϊστί, ἐν Παλαιστίνῃ, μετὰ ἔτη η.

25. Cod. 133.
ἐγράφη ἐν Ἱερουσαλήμ. Ἑβραΐδι διαλέκτῳ.

26. Cod. vet. 22.
ἐγράφη τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊστὶ εἰς τὴν Παλαιστίνην.

27. Versio Syriaca (ex ed. Whit.).
finitum est evangelium sanctum praedicationis Matthaei, quod locutus est Hebraice in Palaestina.

28. Scholion. (Nach Gla. Die Originalsprache des Matthäusevangeliums. 1877. S. 173.)
ἰστέον, ὅτι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐξεδόθη.

In vorstehenden patristischen Zeugnissen bezüglich einer hebräischen Urschrift des Matthäus herrscht eine so überwältigende Einstimmigkeit, dass man an einer positiven Grundlage dieser patristischen Tradition in keiner Weise zweifeln kann. Da nun nach den sicheren Ergebnissen der inneren Kritik der Verfasser

des ersten canonischen Evangeliums in keinem Falle selbst hebräisch geschrieben hat, wohl aber eine hebräische Grundschrift, wie den synoptischen Evangelien überhaupt, so insbesondere dem ersten canonischen Evangelium zu Grunde liegt, so würden, auch wenn alle patristischen Autoren ihre Nachrichten von der hebräischen Matthäusschrift ausschliesslich auf unser erstes canonisches Evangelium bezogen und dieses letztere irrthümlicher Weise für eine (wörtliche) Version der hebräischen Matthäusschrift gehalten hätten, ihre übereinstimmenden Zeugnisse gleichwohl an Bedeutsamkeit Nichts verlieren. Man würde nur anzunehmen haben, dass die ursprünglich auf die vorcanonische Quellenschrift bezügliche richtige Nachricht von der Verabfassung eines hebräischen Evangeliums durch Matthäus in der patristischen Literatur zwar treu von Hand zu Hand fortgepflanzt, aber aus Unkenntniss des Sachverhaltes von Seiten der Schriftsteller irrthümlicher Weise auf das canonische Matthäusevangelium übertragen worden sei. Diese Annahme würde nur in dem einen Falle nicht zwingend sein, wenn noch von irgend einem anderen Evangelisten die Abfassung einer Evangelienschrift in hebräischer Sprache überliefert wäre. Da aber alle patristischen Nachrichten in Betreff eines hebräisch geschriebenen Evangeliums lediglich auf Matthäus sich concentrieren[1]), so ist die Schlussfolgerung unausweichlich: die, eine hebräische Urschrift des Matthäus betreffende, altkirchliche Tradition bezog sich auf die von der neueren Kritik entdeckte Quellenschrift der synoptischen Evangelien, und es ist mithin von denjenigen patristischen Autoren, welche jene Tradition mit dem ersten canonischen Evangelium in direkte Verbindung setzten, dieses letztere irrthümlicher Weise als eine mehr oder weniger wörtliche Übersetzung des hebräischen Urevangeliums betrachtet worden. Eine solche Verwechselung lag aber um so näher, als ja das erste canonische Evangelium einen sehr grossen Theil der in dem hebräischen Urevangelium des Matthäus enthalten gewesenen Stoffe in sich aufgenommen hatte und daher mit Recht als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* im eigentlichen Sinne des Wortes,

1) Epiphanius (Haer. XXX, 3. p. 121) sagt es ausdrücklich: *Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ . . . ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν.* — Ebenso bezeugt es Augustinus (De consensu evangel. I, 4): solus Matthaeus Hebraeo scripsisse perhibetur eloquio.

d. h. als eine Bearbeitung des Evangeliums nach Matthäus, bezeichnet werden konnte, und als dasselbe auch sicherlich viel früher und viel häufiger in kirchlichen Gebrauch kam, als das Lucasevangelium und selbst als das mehrere Jahre vor dem ersten canonischen Evangelium abgefasste Marcusevangelium, während das Urevangelium selbst wahrscheinlich für den gottesdienstlichen Gebrauch sich weniger eignete[1]. Dass nun eine solche Verwechselung zwischen dem hebräischen, von Matthäus selbst verfassten, Urevangelium, bezw. einer griechischen Version desselben, und dem nach der Grundschrift des Matthäus (κατὰ Ματθαῖον) bearbeiteten ersten canonischen Evangelium sehr frühzeitig eingetreten ist, kann man aus den oben angeführten patristischen Zeugnissen mit Bestimmtheit ersehen, da schon Origenes seine unter 4 mitgetheilte Aussage über den hebräischen Matthäus auf das erste (πρῶτον der vier (τῶν τεσσάρων) canonischen Evangelien bezog und da auch bei Irenaeus kein Anzeichen von einer Unterscheidung des canonischen und eines vorcanonischen Matthäusevangeliums hervortritt. Aber — wie bereits hervorgehoben wurde — selbst wenn nicht eine einzige patristische Nachricht über den wahren Sachverhalt vorhanden wäre, so würde die Richtigstellung der patristischen Aussagen durch Conformierung derselben mit den gesicherten Ergebnissen der inneren Kritik unschwer zu vollziehen sein.

Aber so liegt die Sache durchaus nicht. Im Gegentheile, gerade die älteste (oben unter 1 mitgetheilte) Nachricht über das hebräisch verfasste Matthäusevangelium ist derart, dass dieselbe mit den Resultaten der inneren Kritik auf das Vollkommenste harmoniert. Denn wenn Papias sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν τὰ λόγια συνεγράψατο*, so setzt er die Bezeichnung: *τὰ λόγια* — man bemerke den Artikel und das Fehlen eines näher bestimmenden Zusatzes und beachte ausserdem die Rückbezugnahme auf *τὰ λόγια* durch *αὐτά* im zweiten Satztheile — als Namen, und zwar als bekannten Namen der von Matthäus verfassten hebräischen

1) Es dürfte hierbei die Vermuthung auszusprechen sein, dass die den ursprünglichen Sachverhalt genau bezeichnende Benennung des ersten canonischen Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* später ohne Verständniss des ursprünglichen Sinnes auf die anderen drei canonischen Evangelien übertragen wurde, bei denen diese Formel mit *κατά* zur Bezeichnung der Verfasser nicht zutraf.

Schrift voraus, einen Namen, der von der üblichen Bezeichnung des ersten canonischen Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* wesentlich abweicht, einen Namen, welcher dagegen dem von der inneren Kritik entworfenen Bilde der vorcanonischen hebräischen Grundschrift durchaus entspricht. Und weiter, wenn Papias von dieser „Logia" benannten hebräischen Matthäusschrift sagt: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* —, so ist dadurch die Möglichkeit, dass er seinerseits das canonische Matthäusevangelium im Auge gehabt habe, vollends ausgeschlossen. Denn mögen nun unter dem von Papias erwähnten mehrfachen *ἑρμηνεύειν* mündliche oder schriftliche Versionen zu verstehen sein, so viel ist gewiss, dass, wenn eine griechische Übersetzung der hebräischen Matthäusschrift in dem ersten canonischen Evangelium vorgelegen hätte, bei dem frühzeitigen Gebrauche des letzteren weitere mündliche oder schriftliche Übersetzungen jener Grundschrift völlig überflüssig und nur dann erklärlich gewesen wären, wenn die vorhandene schriftliche Übersetzung durch ein schlechtes Griechisch und einen unverständlichen Stil sich ausgezeichnet hätte, — eine Annahme, welche mit dem durchsichtigen Stil und dem guten Griechisch des ersten canonischen Evangeliums in keiner Weise zu vereinbaren ist. So führen alle Instanzen zu der Gewissheit, dass gerade die älteste Nachricht von einer hebräischen Urschrift des Matthäus nicht auf unser erstes canonisches Evangelium, sondern auf die von der inneren Kritik entdeckte vorcanonische Grundschrift zu beziehen sei.

Ob nun aber dabei der Satztheil: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* — vorzugsweise auf schriftliche Übersetzungen der Logia Matthaei sich beziehe oder nicht, wird erst dann mit Erfolg zu erörtern sein, wenn die Frage, ob unter der von Papias den Logia Matthaei zugeschriebenen *Ἑβραῒς διάλεκτος* nach exaktem Sprachgebrauche das Hebräische, die Sprache des Alten Testamentes, oder nach freierem Sprachgebrauche das Syrochaldäische, die Umgangssprache des Volkes zu Jesu Zeiten, zu verstehen sei, eine möglichst sichere Beantwortung erfahren haben wird, in welcher Hinsicht ganz besonders Hieronymus, aber auch Epiphanius ergänzend zu der Papias-Nachricht hinzutreten.

Nach dem Zeugniss des Hieronymus nämlich wurde bis zu dessen Zeiten ein Exemplar des hebräischen Matthäus in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrt. Denn Hieronymus sagt aus-

drücklich de vir. ill. 3: porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Er sagt aber nicht, worauf schon Fabricius aufmerksam gemacht hat, dass er selbst dieses hebräische Matthäusevangelium eingesehen habe. Wohl aber scheint er eine Zeit lang das von den syrischen Nazaräern ihm zum Abschreiben anvertraut gewesene Hebräerevangelium für identisch mit dem ursprünglichen Matthäusevangelium gehalten zu haben. Dass er aber später, nachdem er den Charakter des nazaräischen Hebräerevangeliums genauer kennen gelernt hatte, von der irrthümlichen Identificierung beider Schriften zurückgekommen ist, zeigen seine präcisen Aussagen über die Sprachidiome beider Evangelien da, wo er in exakter Weise davon redet. Wo er nämlich nicht dem vulgären Sprachgebrauche folgt, nach welchem das Syrochaldäische oder Aramäische unter den Hebraicus sermo mit subsumiert wurde, wo er vielmehr einer genauen Redeweise sich bedient, da unterscheidet er ganz bestimmt die Sprachen des hebräischen Matthäus und des Hebräerevangeliums von einander. Wie bereits erwähnt, sagt er von dem nazaräischen Hebräerevangelium: quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est (adv. Pelag. III, 1): von der Urschrift des Matthäus dagegen referiert er: Matthaeus evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit[1]). Sonach ist es klar, dass nach diesen Hieronymianischen Angaben zwar beide Schriften Hebraicis litteris, aber nur die Urschrift des Matthäus auch Hebraicis verbis, das Hebräerevangelium dagegen Chaldaico Syroque sermone, mithin in syrochaldäischer oder aramäischer Sprache, geschrieben gewesen ist. Die Angabe der Nazaräer, welche ihr Evangelium, um dessen Autorität zu erhöhen, für die berühmte Urschrift des Matthäus (Matthaei authenticum) ausgaben, ferner die hebräische Form der Schriftcharaktere auch bei dem syrochaldäischen Hebräerevangelium, sowie die nach manchen Anzeichen vorauszusetzende Mischung des im Hebräerevangelium vorherrschenden syrochaldäischen Sprachidioms mit hebräischen Sprachelementen, wie solche Mischungen verschiedener Sprachelemente in den altkirchlichen Versionen (z. B. den sahidischen

1) Die irrthümliche Identificierung beider Schriften fällt ins Jahr 392, die praecise Angabe über den syrochaldäischen Sprachcharakter des Hebräerevangeliums ins Jahr 416!

mehrfach wahrzunehmen sind, endlich der Umstand, dass Hieronymus weder das in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrte Exemplar des echten hebräischen Urevangeliums noch das ebendaselbst befindliche Exemplar des syrochaldäischen Hebräerevangeliums selbst eingesehen hatte — denn er sagt von letzterem nur: quod et in Caesariensi habetur bibliotheca (adv. Pelag. III, 1. Ed. Bened. IVb. p. 553) — Alles dieses mochte ein zeitweiliges Schwanken seines Urtheils über das Verhältniss des syrochaldäischen Hebräerevangeliums zu der hebräischen Urschrift des Matthäus herbeigeführt haben.

Wenn nun auch seine Angabe, dass der Apostel Matthäus sein Evangelium Hebraicis litteris verbisque geschrieben habe, nicht auf Autopsie, sondern auf Tradition beruhte, so stimmt sie um so vollständiger mit allen anderen patristischen Angaben zusammen, in welchen, wo es sich um die Urschrift des Matthäus handelt, stets nur von der *Ἑβραΐς γλώττη*, *Ἑβραΐς διάλεκτος*, dem Hebraeus sermo die Rede ist, wie denn ganz in Übereinstimmung mit Hieronymus auch Epiphanius Beides, dass diese Urschrift sowohl *Ἑβραϊστί* (in hebräischer Sprache) als auch in hebräischen Lettern (*καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*) geschrieben gewesen sei, (Haer. XXX, 3. p. 127) ausdrücklich bezeugt. In diesen Fällen also wird durch die Betonung der Hebraica verba neben den Hebraicae litterae bei Hieronymus und des *Ἑβραϊστί* neben den *Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν* bei Epiphanius, sowie durch die Thatsache, dass in den patristischen Citaten die syrochaldäische Abfassung wohl von dem Hebräerevangelium, aber nirgends und nie von der Urschrift des Matthäus ausgesagt wird, das Hebräische als die wirkliche Ursprache der ältesten Evangelien-Grundschrift zunächst mit Hilfe der äusseren Kritik beglaubigt.

Dem entsprechen aber auch die Indicien der inneren Kritik, welche entschieden auf das biblische Hebräisch als die Grundsprache der Logia, der Herrenreden, wie sie im Urevangelium des Matthäus niedergelegt waren, hinweisen. Es sind namentlich drei Gesichtspunkte, wodurch diese Auffassung begründet wird:

1. die durchgreifende Anlehnung der Herrenreden an das alttestamentliche Sprachgut,
2. die Beschränkung einiger weniger kleiner aramäischer Sätze

im Marcusevangelium auf solche Partien, die nicht aus dem Urevangelium stammen,

3. die Leichtigkeit, womit viele der discrepanten oder synonymen Ausdrücke in den griechischen Evangelientexten auf gemeinsame hebräische Quellenworte zurückgeführt werden können.

Die Anlehnung der Herrenreden an das Alte Testament ist jedem, der sich eingehend mit den canonischen Evangelien beschäftigt hat, so wohl bekannt, dass es weiterer Belege für diese Thatsache nicht bedarf; überdem werden in den nachstehenden Untersuchungen durch die aussercanonischen Evangelienfragmente für diesen Sachverhalt noch zahlreiche Beispiele erbracht werden. Dabei ist es von besonderer Bedeutung, dass diese Anlehnung an das Alte Testament in sehr vielen Fällen nur eine sprachliche ist, indem die alttestamentlichen Sprachwendungen in des Herrn Mund zur Darstellung ganz neuer Gedanken dienen[1]. Es

---

1) Man vergleiche z. B. das Citat von Jerem. 6, 16 bei Theophilus (ad Autol. III, 12), welches, mit dem Septuaginta-Text im Übrigen wörtlich übereinstimmend, doch die irrthümliche Übersetzung der LXX: *ἁγνισμός* = מַרְגּוֹעַ vermeidet, und dafür das richtige *ἀνάπαυσις* einsetzt. In dieser Fassung: *καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* = וּמִצְאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם — stimmt der Schluss von Jerem. 6, 16 wörtlich mit dem Schluss des Herrnwortes Mt. 11, 29 überein. Und doch wer das Herrenwort Mt. 11, 29 mit der alttestamentlichen Stelle Jerem. 6, 16 vergleicht, findet im Übrigen zwischen beiden Stellen nicht die geringste Verwandtschaft. Wird also hier nicht beides evident, dass die Anlehnung des Herrenwortes Mt. 11, 29 an Jerem. 6, 16 eine rein sprachliche ist, dass aber das Sprachgut aus dem biblischen Hebräisch entstammt? — Auch das *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* in derselben Stelle Mt. 11, 29 ist sichtlich hebraisierend. Nun bietet Ephräm Syrus (p. 103) eine Lesart, wonach der Herr drei Epitheta von sich gebraucht hat: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραῢς καὶ ἐπιεικής*, wie diese drei Epitheta auch bei Paulus (2. Cor. 10, 1) in *πραΰτητος, ἐπιεικείας, ταπεινός*, ferner bei Hermas (Mand. XI, s. p. 114, 7) in *πραΰς, ἡσύχιος, ταπεινόφρων* wiederklingen. Hieraus wird es unwiderleglich klar, dass die von Hermas gebrauchte Version *ταπεινόφρων* das alttestamentliche שְׁפַל־רוּחַ (Prov. 29, 23) voraussetzt, welches die LXX ebenfalls mit *ταπεινόφρων* wiedergeben, während es Mt. 11, 29 in hebraisierender Weise mit *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* übersetzt ist. (Vgl. Ezech. 13, 3, wo רוּחַ von den LXX mit *καρδία* übersetzt ist.) Also auch der Ausdruck *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* in Mt. 11, 29 weist bestimmt auf das biblische Hebräisch zurück, obwohl darin nur eine sprachliche Anlehnung vorliegt, da die angeführte Stelle aus den Proverbien nicht von ferne christologisch lautet.

ist das alte Sprachgut in dem Munde dessen, der da sagt: Siehe, ich mache Alles neu. Wenn man aber sich vergegenwärtigt, dass die Haphtaren und Paraschen des A. T.'s bei den gottesdienstlichen Synagogalversammlungen zu den Zeiten Jesu auch vor einer aramäisch redenden Zuhörerschaft in der biblisch-hebräischen Sprache vorgelesen und nicht nur von den Hörern verstanden, sondern gerade um des alterthümlichen sollennen Sprachcharakters willen mit tiefer Verehrung aufgenommen wurden, so kann man den mächtigen Eindruck ermessen, den das ganz in das wohlvertraute gottesdienstliche Hebräisch eingetauchte Wort Jesu mit seinen neuen zündenden Gedanken hervorrufen musste.

Mochte es im täglichen Verkehr anders sein und hier auch das Aramäische als die damalige Volkssprache von dem Herrn gleichzeitig mit benützt werden; mochten auch die Namen, die der Herr seinen Jüngern beilegte, zum Theil hebräisch, zum Theil aramäisch gebildet sein; es ist doch sehr bezeichnend, dass in den canonischen Evangelien nur sehr wenige und in den aussercanonischen Citaten (abgesehen vom Hebräerevangelium) gar keine aramäischen Sätze hervortreten, und dass nur im Marcusevangelium einige kleine aramäische Satztheile sich finden, — eine Erscheinung, welche für diejenigen, von denen der Einfluss des Urevangeliums auf das Marcusevangelium geleugnet wird, allein schon hinreichen müsste, um die Frage zu klären. Aber auch von dem Standpunkte aus, den Bernh. Weiss einnimmt, findet die Sache eine überraschende Erledigung. Es kommen nämlich in erster Linie die zwei aramäischen Worte: *ϑαλιϑὰ κοῦμι* (oder *κοῦμ*) = טַלְיְתָא קוּם (Mc. 5, 41) und *ἐφφαϑά* = אֶתְפַּתַּח (Mc. 7, 34) in Betracht. Was zunächst das erste Wort anlangt, so gehört zwar nach Bernh. Weiss die Erzählung von der Erweckung des Töchterleins Jairi zu dem Urevangelium, aber nicht nach der detaillierten Schilderung des Marcus, sondern nach der viel kürzeren Relation des ersten Evangelisten, sodass gerade auch jener aramäische Zuruf: *ϑαλιϑὰ κοῦμι* — von der Urrelation ausgeschlossen erscheint. Und das zweite Wort: *ἐφφαϑά* findet sich in der nur von Marcus mitgetheilten Perikope von der Heilung des Taubstummen, welche Perikope von B. Weiss der Urschrift noch viel weniger zugetheilt wird. Endlich der dritte aramäische Satz bei Marcus findet sich Mc. 15, 34: *ἐλωῒ ἐλωῒ*

λεμὰ σαβαχθανεί; — als ein Bestandtheil der Leidensgeschichte, welche Bernh. Weiss von dem Urevangelium bekanntlich vollständig ausschliesst. So gehören nach der Weiss'schen Quellenkritik die drei aramäischen Sätze des Marcusevangeliums den von der Urrelation unabhängigen Partien des zweiten Evangeliums an, während in den beiden anderen, hauptsächlich von der Urschrift beeinflussten Evangelien, dem ersten und dritten, aramäische Redetheile gänzlich fehlen. Aber auch wer, wie der Verfasser der gegenwärtigen Untersuchungen, weiter geht und davon überzeugt ist, dass das Urevangelium auch eine Leidensgeschichte in kurzen Zügen und darunter das Wort Christi am Kreuze Mc. 15, 34 = Mt. 27, 46 umfasst habe, muss bei näherer Untersuchung des Sachverhaltes in seiner Überzeugung sich bestärkt fühlen, wenn zu sehen ist, dass gerade derjenige Evangeliencodex, in welchem das Urevangelium am kräftigsten nachwirkt, der Codex Cantabrigiensis, sowohl Mc. 15, 34 als in der davon abhängigen Parallele Mt. 27, 46 den aramäischen Text beseitigt und dafür den hebräischen Wortlaut: *ἠλεὶ ἠλεὶ λαμὰ ζαφθανεί* = אֵלִי אֵלִי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי — einstellt, welche Änderung als vorcanonisch durch die Itala-Codices Vercell. (zahthani), Veron. (zaptani), Claromont. Vat. (zapthani) zu Mt. 27, 46, Bobb. Taur. (zaphani), Corbej. ff². (saphtani) zu Mc. 15, 34 bestätigt wird. Hier tritt jedenfalls der Quellentext des Urevangeliums hervor, und zwar in der Gestalt des biblischen Hebräisch aus Ps. 22, 1, in welcher Form allein der Missverstand der Hörer: *Ἠλείαν φωνεῖ οὗτος* — erklärlich wird.

Dass übrigens das Hebräische des Urevangeliums mit manchen Aramaismen versetzt sein mochte (vgl. *μαμωνᾶ* = מָמוֹנָא), liegt um so näher, als ja auch schon das biblische Hebräisch, je tiefer in den Jahrhunderten herab, desto stärker aramäischen Einflüssen unterlag und aramäische Elemente in sich aufgenommen hatte, wie denn überhaupt bei der fortschreitenden Völkermischung ein mehrfacher Austausch auf dem sprachlichen Gebiete sich vollzog und selbst zahlreiche griechische und lateinische Ausdrücke in die semitischen Dialekte übergingen. (Man denke nur an *λεγεών* Mc. 5, 9. 15; Lc. 8, 30. Mt. 26, 53.) So mögen auch hie und da einzelne aramäische Worte der hebräischen Urschrift des Matthäus eingestreut gewesen sein. Wenn aber das aramäische Idiom im Urevangelium das herrschende gewesen wäre, so wür-

den die s. Z. von Eichhorn, Marsh und Credner unternommenen Versuche, die Discrepanzen der griechischen Evangelientexte auf aramäische Wurzeln zurückzuführen, bei der dabei aufgewendeten Gelehrsamkeit durchschlagende Erfolge erzielt und allgemeine Nachfolge erweckt haben, während ihre Versuche, so dankenswerth und so lehrreich sie in jedem Falle sind und so schöne Aufschlüsse sie im Einzelnen hie und da gewähren, der Hauptsache nach im Sand verlaufen sind. Dagegen die Zurückführung der Varianten auf hebräische Wurzeln, wenn sie auch selbstverständlich nicht sofort alle Fragen löst, lässt sich doch in unzähligen Fällen mit solcher Leichtigkeit vollziehen, dass zweifache, dreifache, ja vier-, fünf- und sechsfache Varianten der griechischen Texte durch einfache hebräische Wurzeln erklärt werden können und dass durch Nebeneinanderstellung der griechischen Varianten und der hebräischen Wurzelwörter ein ganz ähnliches Bild entsteht, wie in der Nebeneinanderstellung der griechischen Übersetzungsvarianten Alten Testamentes nach Aquila, Symmachus, den Septuaginta und Theodotion neben den alttestamentlichen Urtext in der Hexapla des Origenes.

Es besteht überhaupt zwischen den Übersetzungsarbeiten bezüglich des Alten Testamentes im zweiten Jahrhundert durch Theodotion, Aquila und Symmachus und den Übersetzungen der hebräischen Grundschrift Neuen Testamentes ein tiefer sachlicher, historisch-genetischer Zusammenhang. Das griechische Idiom der LXX bildete den Mutterstock wie für die genannten späteren Übersetzer des Alten Testamentes in der christlichen Zeit, so für die Übersetzungen des Urevangeliums und damit für die gleichzeitige Übertragung der im Mutterschoosse des biblisch-hebräischen Idioms geborenen neutestamentlichen Ideen in die griechische Gedankenwelt. Und dieses gewaltige Ringen der einfachen, tiefsinnigen und vieldeutigen semitischen Denk- und Sprachweise mit dem polyphonen und deshalb viel praeciseren griechischen Idiom schuf in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung die Mannigfaltigkeit sowohl der alttestamentlichen Übersetzungsvarianten als der neutestamentlichen Evangelientexte mit ihren zahlreichen Übersetzungsvarianten auf Grund der hebräischen Evangelien-Quellenschrift, — ein Process, welcher durch das in jener Zeit stattfindende Ineinanderfliessen der jüdischen, der griechischen und der christlichen Gedankenwelt mächtig begünstigt wurde.

Aquila war ein pontischer Grieche, in Jerusalem getauft, dann zum Judenthume abgefallen. Theodotion aus Ephesus stand im Dienste des Marcionitismus, und Symmachus gehörte der ebionitischen Richtung an. Man sieht, wie eng diese nachchristlichen Übersetzer des Alten Testamentes mit den Kämpfen und den verschiedenen Geistesströmungen des Urchristenthums verwoben waren. Und wie sehr sie ihre neuen Ideen in die von ihnen verbesserten Übersetzungen des Alten Testamentes eintragen mochten, zeigt sich im weiteren Verlaufe dieser Untersuchungen deutlich bei dem Logion 17 (§ 9. 17. § 10. 17), welches Logion, obwohl ein echtes Herrenwort, von Theodotion und Symmachus in den Text von Jes. 24. 16 eingewoben worden war, an einer Stelle, wo der hebräische Urtext durchaus kein Recht, sondern nur eine äussere Veranlassung dazu gab. Was Papias von den hebräischen Logia Matthaei sagt: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* : das galt in dem Jahrhundert des Papias ebenso von den hebräischen Texten des Alten Testamentes. Die Übersetzung der LXX war nur der erste Wurf gewesen. Wie die canonischen Schriftsteller, wenn sie das Alte Testament griechisch citierten, den Septuaginta-Text häufig verbesserten, sobald es ihnen nöthig erschien, so banden sich auch die patristischen Autoren keineswegs an jenen ältesten griechischen Text; vielmehr ward jeder des Hebräischen einigermassen kundige Autor gegebenen Falls ein Hermeneut des Alten Testaments. Warum sollte man auch die Ehrfurcht, die man vor dem alttestamentlichen Urtext hegte, auf die oft so unvollkommenen Übersetzungen desselben ausdehnen? Dasselbe Phaenomen wiederholt sich bei der hebräischen Grundschrift des Neuen Testamentes. So gross die Ehrfurcht vor den Worten Jesu war, so frei fühlte man sich in der griechischen Einkleidung derselben. Und die verschiedenen Übersetzungen des hebräischen Urtextes wirkten in den Varianten und Mannigfaltigkeiten der Handschriften sowie in den Freiheiten der patristischen Citate so lange nach, als noch das Bewusstsein nicht erstorben war, dass man es bei diesen griechischen Texten eben nur mit verbesserungsfähigen und oft verbesserungsbedürftigen Übersetzungen zu thun habe.

Papias nennt keine bestimmten Übersetzer der Logia. Auch Hieronymus sagt von dem hebräischen Urevangelium des Matthäus:

quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est — de vir. ill. 3. —, eine Äusserung, welche zugleich als ein weiterer Beweis dafür dienen kann, dass Hieronymus die Urschrift des Matthäus mit dem Hebräerevangelium keineswegs identificierte, da derjenige, welcher wie Hieronymus das letztgenannte Evangelium aus dem Syrochaldäischen ins Griechische und Lateinische übersetzt hatte, von diesem Evangelium in keinem Falle hätte sagen können: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Spätere Nachrichten nennen bestimmte apostolische Männer als Übersetzer des Urevangeliums. So sagt die Synopsis Scripturae S. (bei Athan. Opp. II, p. 202) in Betreff des hebräischen Matthäusevangeliums: *ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου τὸ κατὰ σάρκα.* Und diese Nachricht kehrt wieder als Unterschrift des Cod. 53: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου.* Ferner wird von Nicetas (Praef. ad Catenam in Matthaeum und Eutychius Annal. Tom. I. p. 328) der Evangelist Johannes als Übersetzer des hebräischen Matthäusevangeliums namhaft gemacht. Und damit stimmen wiederum eine Anzahl Codices-Unterschriften. So bei den Codd. 5. 29. 132. 133. 276: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.* Auch das oben unter Nr. 28 erwähnte Scholion sagt: *ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰωάννου*, und Cod. Reg. 106 (vgl. oben Nr. 23) fügt an: *ἑρμηνευθὲν δὲ ὑπὸ Ἰωάννου.* Ebenso Theophylact. (Comm. in Matth. prooem.): *μετέφρασε δὲ τοῦτο Ἰωάννης ἀπὸ τῆς Ἑβραΐδος γλώττης εἰς τὴν Ἑλληνίδα.* In Cod. 293 wird ferner neben Johannes dem Theologen der Apostel Bartholomäus namhaft gemacht: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ τοῖς ἐν τῇ ἀνατολῇ Ἑβραίοις ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ὕστερον δὲ παρὰ Βαρθολομαίου τοῦ πανευφήμου ἀποστόλου ἑρμηνευθὲν τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ, ὡς δέ τινές φασιν, ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, οἳ καὶ ἀληθῶς εἰρήκασιν.* Anastasius Sinaita nennt sogar Paulus und Lucas. (In Hexaemeron lib. VIII: nam cum Matthaeus scripserit evangelium suum sermone Hebraico, fuit

alteratus et interpretando transmutatus sermo oris ejus a Luca et Paulo in vocem Graecam.) Endlich ist nach Fabricius (Cod. Apocr. I. p. 341) auch Barnabas als solcher bezeichnet worden, welcher das Matthäusevangelium aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen habe. Alle diese späteren Nachrichten haben sichtlich keinen festen historischen Grund, sind aber merkwürdig als weitere Belege für die weit verbreitete und allgemein vorausgesetzte Existenz einer hebräischen Urschrift des Matthäus, zugleich aber auch als Abschattungen eines thatsächlichen Verhältnisses, insofern neben einem bestimmt ausgeprägten paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus eine Gruppe von Übersetzungsvarianten sich unterscheiden lässt, mit welcher mehr judenchristlich gerichtete Schriftsteller, wie der erste Evangelist, der Apokalyptiker, der Verfasser des Jacobusbriefes, zusammentreffen, endlich auch gewisse Verwandtschaften zwischen dem johanneischen Typus und den Ignatianen namentlich in Betreff des Abendmahls (*ἡ σάρξ μου* = בְּשָׂרִי = *τὸ σῶμά μου*) auf eine von dem synoptischen Sprachcharakter abweichende Wiedergabe hebräischer Wurzelworte hindeuten. Selbstverständlich würde es für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht erforderlich sein, die Verschiedenheiten der Übersetzungstypen ins Detail weiter zu verfolgen. Es möge genügen, zur Vergleichung mit einigen in Tabelle A. mitgetheilten Proben aus der Hexapla des Origenes in Tabelle B. eine Auswahl von Übersetzungsvarianten des Urevangeliums zusammenzustellen[1]).

Die nachfolgenden Beispiele aus der Hexapla des Origenes sind entnommen aus der von Martianay veranstalteten Sammlung in der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Hieronymus Tom. II. p. 829 ff., und ist dabei nur die zweite Columne, welche die Aussprache der hebräischen Worte mit griechischen Lettern darstellt, weggefallen.

1) Ausserdem sei hingewiesen auf den von dem Verfasser in der Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1888. Heft VI S. 279—295) veröffentlichten Artikel: Die Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Schriften und den synoptischen Evangelien, in welchem S. 290—293 eine Anzahl von Übersetzungsvarianten des paulinisch-lucanischen Typus mit den hebräischen Wurzelwörtern vorgeführt ist.

A. **Hexapla-Proben.**

	A. T.	Aquila	Symmachus	Septuaginta	Theodotion
1.	מִקֶּדֶם	ἀπ' ἀρχῆς	Gen. 2, 8. ἐκ πρώτης	κατὰ ἀνατολάς	ἐν πρώτοις
2.	תְּשׁוּקָתֵךְ	συμμαχία σου	Gen. 3, 16. ἡ ὁρμή σου	ἡ ἀποστροφή σου	. . .
3.	וַיִּשַׁע	καὶ ἀπεκλήθη	Gen. 4, 4. καὶ ἐτέρφθη	καὶ ἐπεῖδεν	καὶ ἐνεπύρισεν
4.	צֹהַר	μεσημβρινόν	Gen. 6, 16. διαφανές	ἐπισυνάγων	ἐπισυνάγων
5.	תַּרְדֵּמָה	καταφορά	Gen. 15, 12. κάρος	κάρος	ἔκστασις
6.	נָשָׂאתִי	ἦρα	Gen. 19, 21. ἐδυσωπήθην	ἐθαύμασα	. . . .
7.	אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה	γῆν τὴν καταφανῆ	Gen. 22, 2. γῆν τῆς ὀπτασίας	γῆν τὴν ὑψηλήν	. . . .
8.	וַיִּתְרֹצְצוּ	διερρύγνοντο	Gen. 25, 22. διέπλεον	ἐσκίρτων	. . . .
9.	שִׂטְנָה	ἀντικειμένη	Gen. 26, 21. ἐναντίωσις	ἐχθρία	. .
10.	חֲמֻשִׁים	ἐνοπλισάμενοι	Ex. 13, 18. καθωπλισμένοι	πέμπτῃ δὲ γενεᾷ	πεμπταίζοντες
11.	וְהָעֲרָבָה	καὶ ὁμαλή	Deut. 3, 17. καὶ πεδινή	καὶ ἡ Ἀραβά	καὶ ἐν δυσμαῖς
12.	מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב	ἀπὸ τοῦ νότου	1. Sam. 20, 41. ἀπὸ μεσημβρίας	ἀπὸ τοῦ ὕπνου	. . . .
13.	בַּמְּצָדוֹת	ἐν ὀχυρώμασι	1. Sam. 23, 14. ἐν καταφυγαῖς	ἐν Μασερέθ	ἐν τοῖς σπηλαίοις
14.	בָּעֲרָבָה	ἐν ὁμαλῇ	1. Sam. 23, 24. ἐν πεδινῇ	καθ' ἑσπέραν	. . . .
15.	זֹעֵם	ἐμβριμούμενος	Ps. 7, 12. ἀπειλούμενος	ὀργὴν συνάγων	. . .

	A. T.	Aquila	Symmachus	Septuaginta	Theodotion
			Ps. 22, 2.		
16.	שאגתי	τοῦ βρυχήματός μου	τοῦ ὀδυρμοῦ μου	τῶν παραπτωμάτων μου	τῆς βοήσεώς μου
			Ps. 28, 7.		
17.	ויעלז	καὶ ἐγαυριάσατο	καὶ ἱλαρώθη	καὶ ἀνέθαλεν	καὶ ἀνέθαλεν
			Ps. 56, 8.		
18.	הורד	καταβίβασον	κατασείσαι	κατάξεις	καταβαλεῖς

B. **Proben von Übersetzungsvarianten zu dem Urevangelium.**

		Mc. 16, 9.	Mt 28, 1. Joh. 20, 1. Mc. 16, 2.
1.	אחד	πρώτη	μία
		Mt. 10, 2. Lc. 6, 14 D. Hom. p. 6, 11.	Tryph. 106.
2.	אחד	πρῶτος	εἱς
		Lc. 9, 57.	Mt. 8, 19.
3.	אחד	τις	εἷς
		Lc. 10, 25.	Mt. 22, 35. Mc. 12, 28.
4.	אחד	τις	εἷς
		Lc. 18, 18. Cl. Al. p. 937.	Mt. 19, 16. Mc. 10, 17.
5.	אחד	τις	εἷς
		Lc. 6, 35. Eph. 4, 32. Ap. I, 16. Tr. 96.	Hom. p. 52, 3; 168, 30; 169, 8. Epiph. p. 639.
6.	טוב	χρηστός	ἀγαθός
		Mt. 13, 52.	Hom. p. 87, 34.
7.	ישן	παλαιός	ἀρχαῖος
		Lc. 11, 46.	Mt. 23, 4.
8.	כבד	δυσβάστακτος	βαρύς
		Lc. 19, 21. 22.	Mt. 25, 24.
9.	קשה	αὐστηρός	σκληρός
		Lc. 19, 10. Mt. 18, 11 D.	Const. p. 39, 6. Clem. Al. p. 454.
10.	אבד	ἀπολωλός	πεπλανημένον
		Mt. 15, 24.	Epiph. p. 394.
11.	אבד	ἀπολωλός	πεπλανημένον
		Lc. 13, 29.	Hom. p. 86, 33.
12.	צפון	βορρᾶς	ἄρκτος
		Lc. 13, 29.	Hom. p. 86, 33.
13.	נגב	νότος	μεσημβρία
		Lc. 17, 37.	Mt. 24, 28.
14.	גוף	σῶμα	πτῶμα

15.	קָרָא	Lc. 22, 34. Mc. 14, 30. Mt. 26, 34. *φωνεῖν*		Cod. Rain. *κοκκύζειν*
16.	בָּרַךְ	Lc. 22, 19. 1. Cor. 11, 24a. *εὐχαριστεῖν*		Mc. 14, 22. Mt. 26, 26. *εὐλογεῖν*
17.	פָּרַס	Lc. 22, 19a. 1. C. 11, 24a. *κλᾶν*		Pseudo-Ign. p. 232, 23. *θρύπτειν*
18.	נִפְרָס	1. Cor. 11, 24b ℵc C3 Db L. *κλώμενον*		1 C. 11, 24b D*. Const. p. 255, 27. *θρυπτόμενον*
19.	שֵׂעָר	Mc. 1, 6 D. *δέῤῥη*	Mc. 1, 6. *τρίχες*	Mt. 3, 4. *ἔνδυμα τριχῶν*
20.	חֵרֵף	Const. p. 20, 24. Herm. p. 186, 11. 1. Cor. 4, 12. 1. Petr. 4, 4. 14. Jac. 2, 7. *βλασφημεῖν*	Lc. 6, 22. *ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν*	Mt. 5, 11. *εἰπεῖν πᾶν πονηρόν*
21.	טוֹב	Mc. 9, 43. 45. 47. Mt. 18, 8. 9. *καλόν ἐστιν*	Mt. 5, 29. 30. *συμφέρει*	Clem. Al. p. 949. *αἱρετώτερον*
22.	שְׁפַל־רוּחַ	Mt. 11, 29. *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*	Herm. p. 114, 8. *ταπεινόφρων*	2 Cor. 10, 1. *ταπεινός*
23.	מִצְוָה	Mt. 15, 6. *ἐντολή*	Epiph. p. 218. *νόμος*	Mc. 7, 13. *λόγος*
24.	הִפְרִיד	Clem. Al. p. 532. 549. *διαλύειν*	Mt. 19, 6. Mc. 10, 6. *χωρίζειν*	Mt. 19, 6 D. *ἀποχωρίζειν*
25.	הִשְׁתַּחֲוָה	Lc. 5, 12. *πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον*	Mc. 1, 40. *γονυπετεῖν*	Mt. 8, 2. *προσκυνεῖν*
26.	נָשָׂא	Lc. 6, 29. *Id.* I, 4. Clem. Al. p. 307. 591. Apol. I, 16. *αἴρειν*	Athen. Leg. I. *ἀφαιρεῖν*	Mt. 5, 40. *λαμβάνειν*
27.	מוּת	Lc. 8, 42. *ἀποθνήσκειν*	Mt. 9, 18. *τελευτᾶν*	Mc. 5, 23. *ἐσχάτως ἔχειν*
28.	נָשָׂא	Mc. 8, 34. Lc. 9, 23. Mt. 16, 24. *αἴρειν*	Mt. 10, 38. *λαμβάνειν*	Lc. 14, 27. *βαστάζειν*
29.	חָיָה	Lc. 17, 33. *ζωογονεῖν*	Lc. 17, 33 BL. Ebr. 10, 39. *περιποιεῖσθαι*	Mc. 8, 35. Lc. 9, 24. *σώζειν*

30.	רוחות	Lc. 10, 20. *πνεύματα*	Lc. 10, 20D. Tr. 36. Eus., Bas., Cyr., Orig. *δαιμόνια*		Hom. p. 99, 34. *δαίμονες*
31.	בִּקֵּשׁ	Lc. 11, 29; 1. Cor. 1, 22. *ζητεῖν*	Mt. 12, 39; 16, 4. *ἐπιζητεῖν*		Epiph. p. 332. *αἰτεῖν*
32.	דָּרַשׁ	Lc. 11, 50. *ἐκζητεῖν*	Epiph. p. 281. 698. *ζητεῖν*		Eus. Theoph. p. 125. Dem. p. 445. Apoc. 6, 10; 19, 2. Lc. 11, 50 AcL. *ἐκδικεῖν*
33.	הָרַג	Lc. 11, 51. *ἀπολλύναι*	Lc. 11, 51 D. Jac. 5, 6. Mt. 23, 35. *φονεύειν*		Tr. 16. Epiph. p. 281. *ἀποκτείνειν*
34.	הִשְׁחִית	Lc. 12, 33. *διαφθείρειν*	Const. p. 64, 3. Didasc. p. 265. *λυμαίνεσθαι*		Mt. 6, 19. Jac. 4, 14; Clem. Al. p. 942; Epiph. p. 502. *ἀφανίζειν*
35.	עָזַב	Lc. 15, 4. *καταλείπειν*	Const. p. 38, 11. *ἐᾶν*		Lc. 15, 4 D. Method. p. 686. Mt. 18, 12. *ἀφιέναι*
36.	יִסַּר	Lc. 23, 16. 22. *παιδεύειν*	Mc. 15, 15. Mt. 27, 26. *φραγελλοῦν*		Joh. 19, 1. *μαστιγοῦν*
37.	נָשָׂא	Gal. 6, 2. Tr. 53. Διδ. VI. 2. Act. 15, 10. *βαστάζειν*	Mt. 11, 29. *αἴρειν*	Ephr. Syr. p. 103. *λαμβάνειν*	Act. Thom. p. 215. *δέχεσθαι*
38.	רַבִּי	Mt. 23, 8b. Clem. Al. p. 108. 435. 769. Jac. 3, 1. *διδάσκαλος*	Mt. 23, 10. Hippol. Eun. 10. *καθηγητής*	Mt. 23, 8a. *ῥαββεί*	1. Cor. 8, 6. *κύριος*
39.	חָדַל	Hom. Cl. p. 92, 15. *παύεσθαι*	Tr. 125. *ἀπονεύειν*	Mt. 4, 11. *ἀφιέναι*	Lc. 4, 13. *ἀποστῆναι*

40.	הִשְׁתּוֹמֵם	Mc. 2, 12. *ἐξίστασθαι*	Mt. 9, 8. *φοβεῖσθαι*	Lc. 5, 26. *πλησθῆναι φόβου*	Lc. 5, 26 D. *πλησθῆναι θάμβους*
41.	הִכָּה	Athen. Leg. I. Clem. Al. p. 9. *παίειν*	Lc. 6, 29. Clem. Al. p. 591. *τύπτειν*	Mt. 5, 39. Mac. p. 75. Dial. de r. f. p. 275. *ῥαπίζειν*	Διδ. I, 4. Const. p. 198, 14. *ῥαπίσματα διδόναι*
42.	הִטָּה	Διδ. I, 4. Mt. 5, 39. *στρέφειν*	Clem. Al. p. 591. *παρατείνειν*	Hom. p. 147, 38. Mac. p. 75. *παρατιθέναι*	Tr. 18. Lc. 6, 29. *παρέχειν*
43.	הִשְׁתַּנָּה	Herm. p. 68, 4; 126, 16. Orig. II, 466. Lc. 9, 29 D. *ἀλλοιοῦσθαι*	Lc. 9, 29. *ἕτερον γίνεσθαι*	2. Cor. 3, 18. Mt. 17, 2. Mc. 9, 2. *μεταμορφοῦσθαι*	Mac. p. 32. *μεταμείβεσθαι*
44.	הִשְׁתַּחֲוָה	Lc. 8, 41. *πίπτειν παρὰ τοὺς πόδας*	Mc. 5, 22. *πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας*	Mc. 5, 22 D. *προσπίπτειν πρὸς τοὺς πόδας*	Mt. 9, 18. *προσκυνεῖν*
45.	הֵאִיר	Lc. 17, 24. *λάμπειν*	Lc. 17, 24 D. *ἀστράπτειν*	Hippol., Orig., Cyr., Mt. 24, 27. *φαίνεσθαι*	Mt. 24, 27 D. *φαίνειν*

46.	דָּמָה	Basil. Bapt. p. 647. Clem. Al. p. 282. *ὅμοιον εἶναι*	Macar. p. 137. *ἐοικότα εἶναι*	Mt. 23, 27 B. *ὁμοιάζειν*	Mt. 23, 27. *παρομοιάζειν*	Ephr. p. 52. *παρομοιοῦσθαι*
47.	סוּר	Lc. 23, 27. 2. T. 2, 19. Epiph. p. 679. *ἀποστῆναι*	Mt. 7, 23. Apol. I, 16. *ἀποχωρεῖν*	Hippol. p. 122, 7. 9. Epiph. p. 700. Dial. p. 820. *ἀπέρχεσθαι*	Tr. 76. *ἀναχωρεῖν*	Ephr. p. 38, 106. Clem. R. II. p. 116, 11. *ὑπάγειν*
48.	הִכָּה עַל־הַלְּחִי	Lc. 22, 64. *τύπτειν τὸ πρόσωπον*	Mt. 26, 67. *ῥαπίζειν*	Mc. 14, 65. *ῥαπίσμασιν βάλλειν*	Mt. 14, 65 D. *λαμβάνειν ῥαπίσμασιν*	Joh. 18, 22. *ῥάπισμα διδόναι*

49.	עוֹר כְּבָשִׂים	Apol. 1, 16. Tr. 35. δέρμα προβάτων	Const. p. 172, 23. δορὰ προβάτου	Iren. praef. 3. Epiph. p. 174. προβάτειος δορά	Clem. Al. p. 4. Pseudo-Ign. p. 230, 18. κώδιον προβάτων		Mt. 7, 15. ἔνδυμα προβάτων
50.	אֲשֶׁר רָאוּ	Mc. 9, 9. ἃ εἶδον	Lc. 9, 36. ὧν ἑώρακαν	Lc. 9, 36 D. ὧν ἐθεάσαντο	Exc. Theod. ap. Clem. Al. p. 968. ὃ εἴδετε		Mt. 17, 9. ὅραμα
51.	אֻלָּם	Mc. 14, 68. προαύλιον	Euseb. πρόαυλις	Mc. 14, 68 D. προσαυλή	Mc. 14, 68. Cod. 73. πρόπυλον		Mt. 26, 71. πυλών
52.	קַל מִן	Clem. Al. p. 936. ῥᾷον	Lc. 19, 25. Mt. 19, 24. Mc. 10, 25. εὐκοπώτερον	Clem. Al. p. 938. εὐκολώτερον	Clem. Al. p. 440. 950. θᾶττον		Mc. 10, 25 D. τάχιον
53.	מַה־יִּתְרוֹן	Clem. Rom II. p. 118, 16. Clem. Al. p. 796. τί ὄφελος	Lc. 9, 25. ℵCD. Mc. 8, 36. ℵBL. τί ὠφελεῖ	Mc. 8, 36 ACD. Const. p. 127, 18. τί ὠφελήσει	Luc. 9, 25. Mt. 16, 26 CD. τί ὠφελεῖται		Orig., Cyr., Chrys., Mt. 16, 26 ℵBL. τί ὠφεληθήσεται
54.	בּוֹא	Mt. 7, 13 ℵ[b] πορεύεσθαι	Orig. I, 228. ὁδεύειν	Macar. p. 109. διοδεύειν	Mt. 7, 13 L. ἔρχεσθαι	Clem. Al. p. 578. 625. διέρχεσθαι	Mt. 7, 13. εἰσέρχεσθαι
55.	הָיָה כְּאִישׁ	Hom. p. 52, 3. Clem. Al. p. 141. 482. 886. γίνεσθαι ὡς	Lc. 6, 36. γίνεσθαι καθώς	Epiph. p. 226. ὅμοιον γίνεσθαι	Clem. Al. p. 88. μιμεῖσθαι	Hom. p. 130, 7. Const. p. 25, 24. Diogn. p. 500 D. Eph. 5, 1. 1. P. 3, 13. μιμητὴν γίνεσθαι	Mt. 5, 48. ἔσεσθαι ὡς
56.	קָרָא	Lc. 6, 14. ὀνομάζειν	Lc. 6, 14 D. Tr. 100. ἐπονομάζειν	Hom. p. 6, 10. μετονομάζειν	Mc. 3, 16. ἐπιτιθέναι ὄνομα	Epiph. p. 137. ἐπικαλεῖν	Eus. Dem. 120. καλεῖν

57.	נָתַן	Διδ. I, 4. Mac. p. 75. διδόναι	Athenag. Leg. I. ἐπιδιδόναι	Hom. p. 149, 19. Clem. p. 598. Thdrt. I, 24. προσδιδόναι	Orig. XVI, 279. Lomm. (Dial. d. r. f.) προστιθέναι	Mt. 5, 40. ἀφιέναι	Clem. Al. p. 591. παραχωρεῖν	Lc. 6, 29. μὴ κωλύειν
58.	טוֹב	Const. p. 142, 11. καλὸν ἦν	Mc. 9, 42. καλόν ἐστιν	Clem. Rom. I p. 76, 15. κρεῖττον ἦν	Ephraem Syr. p. 216. κρεῖσσον	Clem. Al. p. 244. αἱρετώτερον	Dial. d. r. f. p. 814. Mt. 18, 6. συμφέρει	Lc. 17, 2. λυσιτελεῖ

59. מִזֶּה Lc. 18, 14.

Lc. 18, 14 A. Basil., Cyr.: ἢ γὰρ ἐκεῖνος —, Basil. Eth. p. 278: ἤπερ ἐκεῖνος —, Antioch. p. 1102: ἢ ἐκεῖνος —, Lc. 18, 14. ℵBL. Orig. I, 490: παρ' ἐκεῖνον —, Lc. 18, 14 D: μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον —, Eusth., Theophyl.: παρ' ὃ ἐκεῖνος —, Exc. Theod. ap. Cl. p. 1119 a., Doroth. XII, 403: ὑπὲρ ἐκεῖνον —, Orig. IV, 124: μᾶλλον αὐτοῦ.

Die auch nur in geringer Anzahl mitgetheilten Hexapla-Proben der Tabelle A. lassen deutlich die Schwierigkeiten erkennen, mit welcher die Übersetzer des Alten Testamentes zu ringen hatten, aber auch die Mannigfaltigkeit der griechischen Ausdrücke gegenüber den einfachen hebräischen Wurzeln. So sind *καταφορά*, *κάρος* (tiefer Schlaf), *ἔκστασις* für תַּרְדֵּמָה (A. 5), *ὁμαλή*, *πεδινή* für עֲרָבָה (A. 11. 14), *νότος*, *μεσημβρία* für נֶגֶב (A. 12), *ὀχύρωμα*, *καταφυγή* für מְצוּד (A. 13), *ἐμβριμεῖσθαι*, *ἀπειλεῖσθαι*, *ὀργὴν συνάγειν* für זָעַם (A. 15), *βρύχημα*, *βοήσις*, *ὀδυρμός* für שְׁאָגָה (A. 16), *γαυριᾶν*, *ἱλαροῦσθαι* für עָלַז (A. 17), *καταβιβάζειν*, *κατάγειν*, *καταβάλλειν*, *κατασείειν* für הוֹרִיד (A. 18) als gute Synonyma und gleichwerthige Übersetzungsvarianten zu betrachten. Frei nach dem Sinn und nur dem Zusammenhang entsprechend ist שָׁעָה mit *ἐμπνίζειν* (A. 3), נָשָׂא mit *θαυμάζειν* und *δυσωπεῖσθαι* (A. 6), עָלַז mit *ἀναθάλλειν* (A. 17) wiedergegeben. Die Mehrdeutigkeit des Hebräischen zeigt sich, wenn קֶדֶם nicht blos mit *ἀνατολή*, sondern auch mit *ἀρχή* und *πρῶτος* (A. 1) verdolmetscht, oder wenn יִשְׁעוּ nicht blos auf שָׁעָה (*ἐπιδεῖν*), sondern auch auf שָׁעַע (Pilp. *τέρπεσθαι*) zurückgeführt wird (A. 3). Eine wiederholte

Verwechselung von ערבה (*πεδινή*) und ערב (*ἑσπέρα, δυσμή*) liegt in A. 11. 14 vor. Ebenso ist in A. 16 von den LXX שאגה (*βόησις*) mit שגיאה (*παράπτωμα*), ferner in A. 4 von Aquila צֹהַר (*φῶς*) mit dem Dual צָהֳרַיִם (*μεσημβρία*) verwechselt worden. Eine Verwechselung einzelner Consonanten liegt vor in A. 4, wo die LXX und Theodotion anstatt צהר vielmehr צבר (Part. von צָבַר) = *ἐπισυνάγων* — gelesen haben müssen, ebenso in A. 13, wo die LXX anstatt מצדות die Lesart מצרת gefunden und, weil ihnen unverständlich, mit *Μασερέθ* wiedergegeben haben. Bei solchen Verwechselungen einzelner Consonanten und bei der Nichtvocalisierung der Texte mussten wie in diesen so in unzähligen anderen Fällen die grössten Missverständnisse entstehen. Schreibfehler, wie in A. 8 *διέπλεον* für das von Cod. Rom. beglaubigte *διεπάλαιον*, kamen dazu, um Sinnlosigkeiten zu erzeugen, wie in A. 12 *ἀπὸ τοῦ ὕπνου* für מאצל הַנֶּגֶב oder in A. 3 *ἀπεκλήθη* für וַיֵּשַׁע, deren Genesis nicht immer nachgewiesen werden kann.

An solche und ähnliche Dinge, die für einen Kenner der Septuaginta und ihrer Tochterversionen nichts Neues enthalten, zu erinnern, ist nützlich, wenn es gilt, in Bezug auf die älteste hebräische Schrift des Neuen Testamentes das Vorhandensein von Übersetzungsvarianten im Verhältniss zu dem verloren gegangenen Urtext festzustellen und zu erläutern. Selbstverständlich konnte die Übersetzung dieser neutestamentlichen Urschrift bedeutend leichter sich vollziehen, sofern die darauf bezügliche mündliche Tradition noch lebendig, der Inhalt einfacher und klarer war und die ersten Übersetzungen jedenfalls sehr bald nach Abfassung der betreffenden Schrift und gewiss noch zu der Apostel Zeiten stattgefunden hatten. Dass gleichwohl auch hier manche Dunkelheiten auf ähnlichem Wege wie bei den alttestamentlichen Übersetzungen entstanden sind, kann man an dem unverständlichen *φθόνος* in Logion 54 und an der Verwechselung von בַּאֲשֶׁר = *ἐν ᾧ, ἐφ᾽ ᾧ, ἐφ᾽ οἷς* mit כַּאֲשֶׁר (*οἷον*) in Logion 39 deutlich ersehen.

Jedenfalls geht aber aus der Tabelle B mit Evidenz hervor, dass die zwischen den synoptischen Evangelientexten, den Lesarten der Codices und den patristischen Citaten sich zeigenden Differenzen in sehr vielen Fällen durch das Zurückgehen auf den hebräischen Urtext auf ebenso leichte als befriedigende Weise historisch-genetisch sich erklären lassen und zwar ganz in der-

selben Weise wie die Übersetzungsvarianten zu den hebräischen Texten des Alten Testamentes, — eine Erscheinung, welche in bestimmter Richtung auf den hebräischen Sprachcharakter der Urschrift hinweist. Dasselbe Resultat tritt zu Tage, wenn man aussercanonische Übersetzungsfragmente mit den canonischen Parallelen im Zusammenhang vergleicht.

Proben von aussercanonischen Übersetzungen des Urevangeliums.

1. *Matth. 25, 35. 36.*

[Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 9. p. 9, 8—11; Hom. Cl. III, 59. p. 55, 6—8; XI, 11. p. 109, 11—13; XII, 32. p. 132, 20—22.]

ἐπείνασα καὶ ἐθρέψατέ με· ἐδίψησα, καὶ ποτὸν παρέσχετέ μοι· ξένος ἤμην καὶ ἐδέξασθέ με· γυμνός, καὶ ἐνεδύσατέ με· ἐνόσησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με· ἐν εἱρκτῇ ἤμην καὶ ἐβοηθήσατέ μοι.

Dass dieser Homilientext, wie er aus den angeführten Stellen der Clementinen sich ergiebt, eine aussercanonische Version des hebräischen Urtextes zu Mt. 25. 35. 36. darstellt, zeigt folgende Textvergleichung.

Canonischer Text Mt. 25, 35. 36.	Reconstruierter hebr. Quellentext.	Aussercanonischer Text der Clementinen.
a. *ἐπείνασα*	רָעֵב הָיִיתִי	*ἐπείνασα*
καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν	וַתַּאֲכִילוּנִי	*καὶ ἐθρέψατέ με*
b. *ἐδίψησα*	צָמֵא הָיִיתִי	*ἐδίψησα*
καὶ ἐποτίσατέ με	וַתַּשְׁקוּנִי	*καὶ ποτὸν παρέσχετέ μοι*
c. *ξένος ἤμην*	גֵּר הָיִיתִי	*ξένος ἤμην*
καὶ συνηγάγετέ με	וַתַּאַסְפוּנִי	*καὶ ἐδέξασθέ με*
d. *γυμνός*	עָרוֹם	*γυμνός*
καὶ περιεβάλετέ με	וַתַּלְבִּישׁוּנִי	*καὶ ἐνεδύσατέ με*
e. *ἠσθένησα*	חֹלֶה הָיִיתִי	*ἐνόσησα*
καὶ ἐπεσκέψασθέ με	וַתְּבַקְּרוּנִי	*καὶ ἐπεσκέψασθέ με*
f. *ἐν φυλακῇ ἤμην*	בַּמִּשְׁמָר הָיִיתִי	*ἐν εἱρκτῇ ἤμην*
καὶ ἤλθατε πρός με	וַתָּבֹאוּ אֵלָי	*καὶ ἐβοηθήσατέ μοι*

2. *Lc. 5, 24. = Mc. 2, 11. = Mt. 9, 6.*

[Clem. Al. Paedag. I, 2. p. 101.]

ὁ σωτήρ, ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ, τὸν σκίμποδα ἐφ᾽ ὃν κατάκεισαι λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε. παραχρῆμα δὲ ὁ ἄρρωστος ἐρρώσθη.

Dieses merkwürdige Evangelienfragment wird in seiner Eigenschaft als Bruchstück einer aussercanonischen Version des Urevangeliums ebenfalls sofort erkannt, wenn man dasselbe, wie im Nachfolgenden, neben die drei canonischen Parallelen und den reconstruierten hebräischen Urtext stellt.

Reconstruierter Urtext.	Clem. Al. p. 101.	Lc. 5, 24.	Mc. 2, 11.	Mt 9, 6.
וַיֹּאמֶר אֶל־	*ἀνάστα, φησὶ*	*εἶπεν τῷ πα-*	*λέγει τῷ πα-*	*λέγει τῷ πα-*
נְכֵה הָאֵבָרִים	*τῷ παρειμέ-*	*ραλελυμένῳ·*	*ραλυτικῷ· ἔ-*	*ραλυτικῷ· ἔ-*
קוּם וְשָׂא אֶת־	*νῳ, τὸν σκίμ-*	*ἔγειρε καὶ*	*γειρε, ἆρον*	*γειρε, ἆρόν*
עַרְשְׂךָ וְלֵךְ־	*ποδα ἐφ᾽ ὃν*	*ἄρας τὸ κλι-*	*τὸν κράβατ-*	*σου τὴν κλίνην*
	κατάκεισαι	*νίδιόν σου πο-*	*τόν σου καὶ*	*καὶ ὕπαγε εἰς*
לֵךְ אֶל־בֵּיתֶךָ	*λαβὼν ἄπιθι*	*ρεύου εἰς τὸν*	*ὕπαγε εἰς τὸν*	*τὸν οἶκόν σου.*
	οἴκαδε.	*οἶκόν σου.*	*οἶκόν σου.*	

Die Varianten

εἶπεν (Lc.) = *λέγει* (Mc. Mt.) = *φησί* (Cl.) = וַיֹּאמֶר

παραλελυμένος (Lc.) = *παραλυτικός* (Mc. Mt.) = *παρειμένος* (Clem.) = נְכֵה־הָאֵבָרִים

ἔγειρε (Lc. Mc. Mt.) = *ἔγειραι* (versch. Codd.) = *ἀνάστα* (Clem.) = קוּם

ἄρας (Lc.) = *ἆρον* (Mc. Mt.) = *λαβών* (Clem.) = וְשָׂא

κλινίδιον (Lc.) = *κράβαττος* (Mc.) = *κλίνη* (Mt.) = *σκίμπους* (Clem.) = עֶרֶשׂ

πορεύου (Lc.) = *ὕπαγε* (Mc. Mt.) = *ἄπιθι* (Clem.) = לֵךְ

εἰς τὸν οἶκόν σου (Lc. Mc. Mt.) = *οἴκαδε* (Clem.) = אֶל־בֵּיתֶךָ

liegen als Übersetzungsvarianten so offen vor Augen, dass man einen dreifachen Übersetzungstypus, den von Lucas, den von Marcus und dem canonischen Matthäus, und den von Clemens vertretenen bestimmt unterscheiden kann. Bezüglich des Wechsels von *ἔγειρε* und *ἀνάστα* ist auf § 10. Anm. 36, bezüglich der Übersetzung von נָשָׂא durch *αἴρειν* und *λαμβάνειν* auf Nr. 26., 28., 37. der vorstehenden Variantentabelle B, endlich wegen der Varianten *κλίνη, κλινίδιον, κράβαττος, σκίμπους*, עֶרֶשׂ, Reise-

bett, Feldstuhl, Sänfte, grabbatus, darauf zu verweisen, dass z. B. die Septuaginta עֶרֶשׂ Deut. 3, 11; Job 7, 13; Cant. 1, 6; Ps. 6, 7 mit *κλίνη*, Aquila aber Amos 3, 12 dasselbe עֶרֶשׂ mit *κράβαττος* verdollmetscht.

Eine Spur des von Clemens Al. gebrauchten aussercanonischen Übersetzungsfragmentes findet sich bei Lucian wieder, welcher in seiner Parodie Christi Philopseud. c. 11 von einem wunderbar Geheilten sagt: *αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα.*

3. *Lc. 12, 47. 48.*

[Origenes. Sel. in Thren. c. 2. Hom. in Jerem. XVI, 7. Opp. ed. Lommatzsch XIII, 194. XV, 299.]

δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιῶν αὐτὸ δαρήσεται ὀλίγας.

Der canonische Text von Lc. 12, 47. 48.

ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας —,

leidet an einigen textkritischen Schwierigkeiten, sofern eine Anzahl von Texten, namentlich Cod. D, sowie die Lesarten bei Irenaeus, Ambrosius, Ephraem u. A., die Worte: *ἑτοιμάσας ἤ*, eine andere Textreihe aber, wie Cod. L., die altsyrischen, altitalischen und andere Versionen das *ἢ ποιήσας* weglassen und somit in jedem Falle einen einfacheren Text darstellen. Da nun das dem *ποιήσας* zu Grunde liegende עָשָׂה von den LXX mehrfach auch mit *ἑτοιμάζειν* übersetzt wird (vgl. Esth. 5, 14: אֲשֶׁר־עָשְׂתָה אֶסְתֵּר = *ὃ ἡτοίμασεν Ἐσθήρ* — Esth. 7, 9: אֲשֶׁר־עָשָׂה הָמָן = *ἡτοίμασεν Ἀμάν*): so lagen wahrscheinlich auch in diesem Falle bei Lc. 12, 48 von עָשָׂה zwei Versionen, die eine mit *ποιήσας*, die andere mit *ἑτοιμάσας*, vor, und der Redaktor des dritten Evangeliums hat, ähnlich wie Lc. 9, 25, beide Übersetzungen aufgenommen und, gewissermassen zur Auswahl durch *ἤ* verknüpft, nebeneinander gestellt. Bei Lc. 9, 25 kann man dieses Verfahren mit Bestimmtheit constatieren, da von diesem Logion drei canonische und mehrere aussercanonische Parallelen

vorhanden sind. Neben dem *ζημιοῦσθαι*, welches bei Mc. und Mt. vertreten ist, findet sich bei Justin Apol. I, 15. p. 62 auch folgende Fassung mit *ἀπολλύναι*: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ*; —, woraus hervorgeht, dass das Grundwort אבד sowohl mit *ζημιοῦσθαι* als mit *ἀπολλύναι* in den verschiedenen Versionen wiedergegeben war. Lucas nun nahm beide Versionen auf und schrieb: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς*; — indem er oder eine seiner Versionen zugleich das נַפְשׁוֹ der Quelle nicht mit Mc., Mt., Just. durch *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, sondern graecisierend durch *ἑαυτόν* wiedergab. Ähnlich verfuhr er nun auch mit der doppelten Version *ἑτοιμάσας* und *ποιήσας* Lc. 12, 47.

Bestätigt wird diese Beobachtung durch den Origenestext, welcher seine vollständige Unabhängigkeit von Lc. 12. 47 durch die weitere Übersetzungsvariante *εἰδώς* (an Stelle des lucanischen *γνούς*) documentiert. Hiernach ergiebt sich folgender Urtext mit Übersetzungsvarianten.

Urtext.	Lucanische Redaktion.	Origenestext.	Ephraem p. 332.
וְהָעֶבֶד הַהוּא אֲשֶׁר יָדַע אֶת־ רְצוֹן אֲדֹנָיו וְלֹא עָשָׂה כִּרְצוֹנוֹ יֻכֶּה רַבּוֹת וַאֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־רְצוֹן אֲדֹנָיו וְלֹא עָשָׂה יֻכֶּה מְעַטּוֹת׃	ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας.	[ἐκεῖνος] ὁ δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιῶν αὐτὸ δαρήσεται ὀλίγας.	ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας, δαρήσεται πολλάς.

Das hohe Alter der von Origenes benutzten Version des Urtextes wird durch Jac. 4, 17 erkannt: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν*. Erst durch den Origenestext wird die zwischen Lc. 12, 47 und Jac. 4, 17 bestehende Parallele, als aus der gemeinsamen vorcanonischen Quelle und deren hebräischem Urtexte geflossen, in exakter Weise erwiesen. Vgl. noch § 10. Anm. 51.

1. *Lc. 14, 8—11.*

[Einschaltung des Cod. Cantabr. nach Mt. 20, 28. Fol. 67^b des Cod., bei Scrivener p. 59.]

Die bereits im vorigen Paragraphen unter Nr. 17 besprochene Einschaltung des Cod. D findet sich noch bei dem Syrer Curetons, in elf altlateinischen Versionen (Vercell., Veron., Colb. Par., Cantabr., Palat. Vindob., Corbej. ff.^{1}, ff.^{2}, Sangerm., Clarom. Vatic., Vatic., Sangall.), in sechs Vulgata-Handschriften (and em., Brit. Mus. Reg. 1. 13. Bodl. 857. Brit. Mus. Add. 24, 142 secunda manu, Reg. XVIII), in margine des Philoxenianischen Syrers (bei Adler. Assemanni MSS. II), in margine eines nitrischen MS. der syr. Peschito (Brit. Mus. Addit. 14, 456), in vier Codices der angelsächsischen Version, endlich bei Juvencus (330), Hilarius (354) und Leo M. (461). Eine Vergleichung dieser Einschaltung nach dem griechischen Texte mit den lateinischen (bzw. altsyrischen) Texten, sowie mit der canonischen Parallele nach der lucanischen Redaktion wird den Charakter derselben als eines aussercanonischen Übersetzungsfragmentes deutlich erkennen lassen. Von den zahlreichen Varianten der lateinischen Handschriften sind die wichtigsten in Klammern beigefügt.

Die lucanische Redaktion.	Cod. Cantabr.	Die altlateinischen Texte.
Lc. 14, 11. *ότι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.*	*ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι.*	vos autem quaeritis de pusillo [modico, minimo] crescere [extolli] et [Syr Cur nec] de majore [magno] minores esse [minui, minorari]
v. 8. *ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν. μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ,*	*εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ,*	Intrantes [introeuntes] et rogati [vocati] ad cenam [cenare], nolite recumbere [ne discubueritis] in locis eminentioribus [superioribus], ne forte clarior [dignior, honoratior] te superveniat,

Die lucanische Redaktion.	Cod. Cantabr.	Die altlateinischen Texte.
v. 9. *καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν.*	*καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χώρει. καὶ καταισχυνθήσῃ.*	et accedens qui ad cenam vocavit te [cenae invitator] dicat tibi: adhuc deorsum [inferius, infra] accede, et confundaris [et erit tibi confusio] Syr. Cur. add.: in conspectu discumbentium.
v. 11. *ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.*	*ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε ἔτι ἄνω. καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον*	si autem in loco inferiori [in locum minimum] recubueris et supervenerit te [adveniet] inferior [minor, humilior] te, dicet [dicat] qui te ad cenam vocavit [invitator cenae]: accede [collige] adhuc superius [sursum, in superiori loco] et erit tibi utilius [utile]. Cod Palat. Vind. et Syr. Cur: et tunc erit tibi gloriam coram discumbentibus

Es ergeben sich sonach folgende Übersetzungsvarianten:

παρακαλεῖσθαι = *καλεῖσθαι* = vocari = rogari = נִקְרָא
ἀνακλίνεσθαι = *κατακλίνεσθαι* = recumbere = discumbere = יָשַׁב
ἐξέχων τόπος = *πρωτοκλισία* = locus eminentior, superior = הַמָּקוֹם הָרִאשׁוֹן
ἐνδοξότερός σου = *ἐντιμότερός σου* = dignior, honoratior te = נִכְבָּד מִמְּךָ
δειπνοκλήτωρ = *ὁ καλέσας* = qui ad cenam vocavit = cenae invitator = הַקֹּרֵא אֶל־הַמִּשְׁתֶּה
προσελθών = *ἐλθών* = accedens = יָבֹא
εἴπῃ σοι = *ἐρεῖ σοι* = dicat tibi = יֹאמַר אֵלֶיךָ

ἔτι κάτω χώρει = *δὸς τούτῳ τόπον* = adhuc deorsum accede = inferius accede = infra accede = סוּר־נָא לְמַטָּה

καταισχυνθήσῃ = *μετὰ αἰσχύνης* = confundaris = erit tibi confusio = וְהָיָה לְךָ כְלִמָּה

τὸν ἥττονα τόπον = *τὸν ἔσχατον τόπον* = locus inferior, locus minimus = הַמָּקוֹם הָאַחֲרוֹן

σύναγε ἔτι = *φίλε, προσανάβηθι* = accede adhuc = collige adhuc = עֲלֵה־נָא

ἄνω = *ἀνώτερον* = superius = sursum = in superiori loco = לְמַעְלָה

χρήσιμον = *δόξα* = utile = utilius = gloria = כָּבוֹד.

Zur Erläuterung der schwierigeren unter diesen Übersetzungsvarianten bedarf es nur noch weniger Bemerkungen. Dem *ἐξέχων τόπος* = הַמָּקוֹם הָרִאשׁוֹן = *πρωτοκλισία* entspricht in exakter Weise der entgegengesetzte Ausdruck: *ὁ ἔσχατος τόπος* = *ὁ ἥττων τόπος* = הַמָּקוֹם הָאַחֲרוֹן. Das Subst. *δειπνοκλήτωρ* = *ὁ καλέσας* = *ὁ κεκληκώς* = qui ad cenam vocavit = cenae invitator = הַקֹּרֵא אֶל־הַמִּשְׁתֶּה ist gebildet wie das Substantivum *κοσμοπλάνος* (*Διδ.* XVI, 4 = Const. VII, 32. p. 212, 4) = *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην* (Apoc. 12, 9) = הַמַּתְעֶה אֶת־הַתֵּבֵל oder wie *κοσμοκράτωρ* = *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*. Ferner wird es übrigens klar, dass der lucanische Ausdruck *εἰς γάμους* = *δειπνῆσαι* = ad cenam gerade so wie die Parallelen in dem bei Lucas anschliessenden Gleichnisse: *δεῖπνον μέγα* (Lc. 14, 16), *δεῖπνον* (Lc. 14, 17) = *γάμοι* (Mt. 22, 2. 3) auf das gemeinsame Stammwort מִשְׁתֶּה zurückzuführen sind, welches Gen. 29, 22 (וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה = LXX: *ἐποίησε γάμον* = Aquila, Symmachus: *πότον*), Esth. 2, 18 (וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֶּה = LXX: *καὶ ἐποίησεν βασιλεὺς πότον* = Vulg.: et jussit convivium praeparari permagnificum), Esth. 9, 22 (לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה = LXX: *ἄγειν ἡμέρας γάμων* = Vulg.: essentque dies isti epularum) von den alten Uebersetzern promiscue mit *γάμος*, *πότος*, convivium, epulae wiedergegeben wird. Man vgl. das convivium permagnificum der Vulgata (Esth. 2, 18) mit dem *δεῖπνον μέγα* Lc. 14, 16 und ausserdem: *οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι* Apoc. 19, 6. — Im Weiteren sind die Varianten *συνάγειν* = *προσαναβαίνειν* = accedere = colligere = עָלָה nach Septua-

ginta 2. Chron. 2, 15 (16) zu beurtheilen, wo nach dem Cod. Al. das hebräische תַּעֲלֶה mit dem (von verschiedenen Kritikern irrthümlich in *σὺ ἄξεις* aufgelösten) *συνάξεις* übersetzt worden ist. Sodann das zweimalige *ἔτι* in den Phrasen: *ἔτι κάτω χώρει* und *σύναγε ἔτι ἄνω* ist jedenfalls als ein Ersatz für die hebräische Partikel נָא zu betrachten, welche den Imperativ mildert und den Befehl in höfliche Form kleidet, mithin an dieser Stelle, wo der Hausherr seinen Gästen halb bittend, halb befehlend naht, ganz am Platze war. In der lucanischen Redaktion ist diese freundliche Form des Imperativs durch das vorgesetzte *φίλε* ausgedrückt, welches in dem Fragmente des Cod. Cantabr. fehlt, so wie das *ἔτι* in dem lucanischen Texte fehlt. Zu dem *κάτω* (= deorsum, inferius, infra) und dem *ἄνω* (= *ἀνώτερον* = superius, sursum, in superiori loco) ist Kohel. 3, 21: הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה und הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה zu vergleichen. Die Varianten: *χρήσιμον*, utile, utilius = *δόξα*, gloria sind auf כָּבוֹד zurückzuführen, welches nicht nur Ehre und Ruhm, sondern auch Reichthum, Überfluss und Nutzen bedeuten kann.

Es restiert noch die Analyse derjenigen Worte, welche in der Einschaltung des Cod. Cantabr. an der Spitze stehen: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι*, welche Worte in der lucanischen Redaktion ans Ende des Abschnitts gerückt sind mit dem scheinbar weit abweichenden Texte: *ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται*. Lc. 14, 11. Aber bei eingehender Analyse wird auch hier ein gemeinsamer hebräischer Quellentext offenbar. Nämlich *ὑψοῦσθαι* und *ὑψοῦν* dient bei den LXX sehr häufig zur Wiedergabe von גָּדַל, גִּדֵּל, הִגְדִּיל. Vgl. Gen. 19, 13: כִּי־גָדְלָה צַעֲקָתָם = LXX: *ὅτι ὑψώθη ἡ κραυγὴ αὐτῶν*. Gen. 24, 35: וַיִּגְדָּל = LXX: *καὶ ὑψώθη*. Gen. 26, 13: וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְגָדֵל עַד כִּי־גָדַל מְאֹד = LXX: *καὶ ὑψώθη ὁ ἄνθρωπος· καὶ προβαίνων μείζων ἐγένετο, ἕως οὗ μέγας ἐγένετο σφόδρα*. Gen. 48, 19: וְגַם הוּא יִגְדָּל = LXX: *καὶ οὗτος ὑψωθήσεται*. Jos. 3, 7: אָחֵל גַּדֶּלְךָ = LXX: *ἄρχομαι ὑψῶσαί σε*. Ebenso wird auch dasselbe Stammwort גָּדַל sehr häufig mit *αὐξάνειν* übersetzt. Vgl. 1. Sam. 2, 21: וַיִּגְדַּל הַנַּעַר = LXX: *καὶ ἐμεγαλύνθη τὸ παιδάριον*, Symmachus aber: *ηὐξήθη*. Gen. 21, 8: וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד = LXX: *καὶ ηὐξήθη τὸ παιδίον*. Gen. 25, 27:

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים LXX: *ηὐξήθησαν οἱ νεανίσκοι.* Jos. 4, 14: גִּדַּל יְהוָה אֶת־יְהוֹשֻׁעַ = LXX: *ηὔξησε κύριος τὸν Ἰησοῦν.* Andererseits wird *ἐλάσσονα γίνεσθαι, ἐλαττονεῖν, ἐλαττοῦσθαι* vielfach gebraucht, um das hebräische מְעַט, הַמְעִיט auszudrücken. Vgl. Prov. 13, 11: יִמְעָט = LXX: *ἐλάσσων γίνεται.* Num. 26, 54: וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ = LXX: *καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ἐλαττώσεις τὴν κληρονομίαν αὐτῶν.* Es liegt also hier ein ganz ähnlicher Text zu Grunde, wie Joh. 3, 30. Man vergleiche:

Joh. 3, 30:	*ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν,*	*ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.*
Cod. D:	*ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι*	*καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι*
Luc. 14, 11:	*ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται*	*ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται.*

Übrigens ergiebt sich sowohl aus diesen Parallelen sowie aus der Lesart des Syrers Cur., dass das *καί* in dem Text des Cod. D auf einem Missverstande beruht oder dass ein *μηδὲ* nach *καί* aus Versehen in Wegfall gekommen ist. Die Jünger Christi sollen streben, aus Kleinem gross zu werden, nicht aber gross zu beginnen und klein zu enden. Nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben geht ihr Weg. Nur dieser Sinn entspricht der Gleichnissrede des Herrn, wonach uns nicht gelten soll: *ἔτι κάτω χώρει,* sondern: *σύναγε ἔτι ἄνω* = *προσανάβηθι ἀνώτερον.* Es ist mithin ferner klar, dass die lucanische Version der Sentenz mit *ὑψωθῆναι* und *ταπεινοῦσθαι* dem Contexte besser entspricht, als die starken, von dem aussercanonischen Übersetzer nicht überwundenen Hebraismen *ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι* und *ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* in dem Fragmente des Cod. Cantabr. Endlich aus der altsyrischen Version mit dem zweifachen Zusatz: in conspectu discumbentium = coram discumbentibus — kann man ersehen, dass die Worte: *ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων,* mit Ausnahme des bei Lucas beliebten *πάντων* (vgl. das in Lc. 7, 35 ebenfalls hinzugefügte, in der Parallele Mt. 11, 19 fehlende *πάντων*), welches *πάντων* auch Cod. D in Lc. 14, 10 mit den meisten Itala-Handschriften und anderen Codices weglässt, quellenmässig ist, dass sonach das Fragment des Cod. D, wie es jetzt vorliegt, auch einige Kürzungen erfahren. Immerhin aber ist es zweifellos, dass die wenigen redaktionellen Verschiedenheiten zwischen Lc. 14, 8—11 und dem

Fragment des Cod. Cantabr. unerheblich genug sind, um den Charakter dieser Einschaltung als eines Bruchstückes aus einer aussercanonischen Version der hebräischen Urschrift nicht verdecken zu können. Und dieses Ergebniss ist um so werthvoller, als wir diese aussercanonische Übersetzungsparallele zu einem canonischen Texte gerade demjenigen Evangeliencodex verdanken, welcher mit seinen Quellen am weitesten in die kirchliche Urzeit hinaufreicht und speciell auch Beiträge zu den Agrapha liefert.

Jedenfalls sind die unter 1—4 gegebenen Proben aussercanonischer Übersetzungen des Urevangeliums wichtige Ergänzungen zu der unter B. mitgetheilten Tabelle von Übersetzungsvarianten.

Beide aber, sowohl die einzelnen Übersetzungsvarianten als die zusammenhängenden Übersetzungsfragmente, dienen

a) als Belege für den hebräischen Sprachcharakter der Urschrift,

b) folglich zugleich als ebensoviele Beweise für das Vorhandengewesensein einer solchen vorcanonischen Evangelienquelle, und

c) als Brücken des Verständnisses für Ursprung und Charakter der s. g. Agrapha als aussercanonischer Fragmente jener Urschrift, welche grösstentheils nach dem synoptisch-canonischen, zum Theil auch nach einem aussercanonischen Übersetzungstypus erhalten sind.

§ 7.

Zur Kritik der Agrapha.

Aus den in den vorigen Paragraphen besprochenen quellenkritischen Grundsätzen bezüglich der patristischen Evangeliencitate ergeben sich von selbst die Anhaltepunkte für eine zuverlässige Kritik der Agrapha und für eine möglichst sichere Unterscheidung echter und unechter Agrapha. Wenn nämlich die echten Agrapha als Fragmente des Urevangeliums zu betrachten sein sollen, so müssen die für die patristischen Evangeliencitate im Allgemeinen aufgestellten Kriterien auch für die

Citate aussercanonischer Evangelienfragmente Kraft und Giltigkeit haben. Es ergeben sich daraus folgende

Kriterien für die Prüfung der Agrapha.

1. Die Glaubwürdigkeit der citierenden Autoren.
2. Das Zusammentreffen mehrerer Autoren in ihren Citaten.
3. Die Stabilität der Citate bei demselben Autor.
4. Die Tendenzlosigkeit der Citate bezüglich ihres Inhalts.
5. Die Bestimmtheit der Citationsformeln.
6. Der Sprachcharakter der Agrapha:
   a. sprachliche Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien,
   b. Vorhandensein von Hebraismen,
   c. das Hervortreten von Übersetzungsvarianten, welche einen gemeinsamen hebräischen Urtext erkennen lassen.
7. Der Inhalt der Agrapha:
   a. sachliche Verwandtschaft mit den canonischen Herrenreden,
   b. inhaltliches Zusammentreffen mit den neutestamentlichen Lehrschriften,
   c. die Möglichkeit einer befriedigenden Exegese und eines dadurch zu gewinnenden bedeutungsvollen Gedankengehaltes.

Mit Hilfe dieser Kriterien ist in § 9 ein Textverzeichniss derjenigen Agrapha aufgestellt, welche entweder — wie es bei den meisten derselben der Fall ist — mit Bestimmtheit oder — wie es von einer Minderzahl gilt — mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als echte Herrenworte, beziehungsweise als Fragmente einer aussercanonischen oder vorcanonischen Evangelienschrift, recognosciert werden können.

Dieses Verzeichniss umfasst 63 Agrapha, in 290 Citaten, und zwar kommen bei diesen Citaten folgende Schriftsteller in Betracht.

(Die beigefügten Ziffern und Lettern beziehen sich auf § 9.)

Übersicht der bei der Überlieferung der Agrapha betheiligten Autoren.

A. Canonische Autoren.

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
1.	Paulus (abgesehen von den in § 9 nicht ausgedruckten Parallelen).		16b. 19b. 20a. 24d. e. f. g. k. 31c. 33h. 34b. 35d. 37. 40b. 42b. 48c. 48c.	13	17
2.	Petrus		24h. 24i. 48b. 49e. 56c.	4	5
3.	Jacobus		20c. 52a. 54. 55a. 56a.	5	5
4.	Johannes		19d.	1	1
5.	Apokalypse		59b.	1	1
6.	Acta		12a.	1	1
	B. Codices.				
7.	Codex Cantabrigiensis		27.	1	1
	C. Patristische und überhaupt kirchliche Autoren.				
8.	Clemens Romanus	93— 95	2a. 12f. 16i. 18a. 49c. 55c.	6	6
9.	Barnabas	96—125	10a. 44a. 59a. 62a.	4	4
10.	Διδαχή	120—150	1b. 9e. 12e. 19c. 35a. 44b. 53b. 62c.	8	8
11.	Hermas	130—160	9f. 10c. 35b. 53a. 56b. 62b.	6	6
12.	Zweiter Clemensbrief	140—160	7a. 30. 46a. 49d.	4	4
13.	Polycarpus	† 166	2c. 33a. 48a.	3	3
14.	Apelles	ca. 150	43, 23.	1	1
15.	Theodotion	vor 160	17e.	1	1
16.	Justinus	ca. 165	21a. 39a. 40a. 51.	4	4
17.	Clementinische Homilien	160—170	1l. 11. 13. 16h. 17a. 21b. 34a. 42a. 43, 18. 43, 19. 20. 38. 39. 40; 44c. d. e. 57.	11	18
18.	Schreiben aus Lugdunum u. Vienne	177	60.	1	1
19.	Ep. ad Diognetum	ca. 180	20b.	1	1
20.	Hegesippus	ca. 180	16g.	1	1
21.	Theophilus	nach 180	1a.	1	1
22.	Irenaeus	seit 178	7b.	1	1
23.	Symmachus	ca. 190	17e.	1	1

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
24.	Theodotus	ca. 190	8. 44 f.	2	2
25.	Pseudo-Cypr. De aleatoribus. De duobus montibus	ca. 199	36 a. 36 b.	2	2
26.	Clemens Alexandrinus	† ca. 220	1 c. 2 b. 9 d. 16 c. 17 b. 18 c. 21 d. 32 a. 33 b. 38. 39 b. 41 a. g. 43, 1. 41. 42. 43; 49 b. 55 e. 61 a.	16	20
27.	Hippolytus	ca. 220—230	6. 32 b. 39 c.	3	3
28.	Tertullianus	† nach 220	26 c.	1	1
29.	Minucius Felix	nach 220	15 b.	1	1
30.	Origenes	185—254	4; 5 a; 16 f; 41 b. c. d. h. i; 43, 2. 3. 27. 28. 29. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51; 44 g. 47. 58 b.	8	24
31.	Dionysius Alexandrinus	† 265	43, 37.	1	1
32.	*Πίστις Σοφία*	ca. 250	43, 15.	1	1
33.	Didascalia	250—300	1 d. e; 2 e. g; 9 c; 21 c; 24 a; 26 a; 33 f; 43, 21. 52; 45 b; 49 a.	10	13
34.	Dial. de recta fide	ca. 300	33 c; 33 d.	1	2
35.	Apostol. Kirchenordnung	ca. 300	1 f; 15 a; 18 b; 62 d; 62 e.	5	5
36.	Pamphilus	† 309	43, 4.	1	1
37.	Lactantius	† ca. 330	10 d.	1	1
38.	Eusebius	† 340	41 e; 62 g (60; 43, 37).	2	2
39.	Redactor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen	ca. 350	1 g. h. i; 2 f. h; 9 b; 12 d; 14 a. b. c; 16 a; 22 a. b; 24 b. c; 26 b; 28; 31 a; 31 b; 33 e; 43, 17. 22. 53; 44 h; 45 a. d; 50; 53 c; 58 a; 61 b. c. d; 62 f.	19	33
40.	Caesarius	† 368	43, 11.	1	1
41.	Amphilochius	379—375	39 e.	1	1
42.	Athanasius	† 373	16 d. 43, 54.	2	2
43.	Pseudo-Athanasius	—	43, 9. 55.	1	2
44.	Vita Syncleticae	—	33 g; 43, 26. 65.	2	3
45.	Ephraem Syrus	† 378	35 c; 41 f; 55 b.	3	3
46.	Basilius M.	† 379	39 d; 43, 6. 7. 8.	2	4
47.	Cyrillus Hierosol.	† 386	43, 5.	1	1
48.	Gregorius Nazianzenus	† 390	43, 56.	1	1

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
49.	Macarius	† 391	2[d]; 10[b]; 23; 29; 45[c].	5	5
50.	Didymus	† 395	5[b].	1	1
51.	Ambrosius	† 397	43, 57; 43, 58.	1	2
52.	Epiphanius	† 403	3; 12[b]; 16[e]; 32[c] (43, 23).	4	4
53.	Joh. Chrysostomus	† 407	17[d]; 43, 13. 31. 59.	2	4
54.	Hieronymus	† 420	25[a. b]; 39[i]; 43, 30. 60. 61. 62.	3	7
55.	Consultationes Zachaei et Apollinis	ca. 421	39[q].	1	1
56.	Palladius	† 431	43, 14.	1	1
57.	Paulinus Nolanus	† 431	43, 69.	1	1
58.	Cassianus	† 432	43, 24. 25. 63. 64.	1	4
59.	Cyrillus Alexandrinus	† 440	43, 10. 34. 35. 36.	1	4
60.	Socrates	bis 439	43, 32.	1	1
61.	Nilus	† ca. 450	39[f].	1	1
62.	Theodoretus	† ca. 457	17[c. e].	1	2
63.	Procopius Gazaeus	ca. 550	43, 33.	1	1
64.	Gregorius M.	540—604	43, 66.	1	1
65.	Johannes Climacus	† 606	39[g].	1	1
66.	Anastasius Sinaita	ca. 680	9[a]; 12[c] (48[d]. 39[f]).	2	2
67.	Johannes Damascenus	ca. 760	17[f]; 43, 12; 53[d].	3	3
68.	Elias Cretensis	ca. 787	39[h].	1	1
69.	Theodorus Studita	† 826	39[k]; 43, 67.	2	2
70.	Petrus Siculus	ca. 870	43, 68.	1	1
71.	Theodorus Balsamo	ca. 1180	19[a]; 39[l].	2	2
72.	Nicephorus Callisti	ca. 1320—50	43, 16.	1	1
73.	Nicephorus Gregoras	nach 1350	43, 12[b].	1	1
74.	Gennadius	ca. 1460	39[n].	1	1
75.	Johannes Geometra		39[m].	1	1
76.	(Cotelerius)	† 1686	53[e].	1	1
	D. Apokryphische Literatur.				
77.	Acta apostolorum		1[k]; 40[c].	2	2
78.	Acta Philippi		48[d]; 52[b].	2	2
79.	Acta Pauli et Theclae		46[b].	1	1
80.	Vita S. Antonii		39[p].	1	1
81.	Testamentum S. XL martyrum		39[o].	1	1

E. Altkirchliche Liturgien.

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
82.	Liturgia Eccl. Constantinopolit.		22 c.	1	1
83.	Liturgia D. Marci		22 d.	1	1
84.	Liturgia Eccl. Antiochenae		22 e.	1	1
85.	Liturgia S. Jacobi		22 f.	1	1
			In Summa Citate:	63	290

Aus vorstehender Übersicht erkennt man das Verbreitungsgebiet der Agrapha, wobei man deutlich das allmähliche Versiegen der Quelle in den späteren Jahrhunderten wahrnimmt. Von der Mitte des fünften Jahrhunderts an ist es gewöhnlich je nur noch ein Logion, mit welchem einzelne kirchliche Autoren durch Agraphacitate betheiligt sind, und zwar handelt es sich dabei fast nur noch um die beiden Agrapha: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (§ 9, 43) und *ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ* (§ 9, 39), welche beiden Herrenworte noch länger als die anderen in der kirchlichen Tradition sich erhalten haben. Dagegen sind in erster Linie die apostolischen Väter im Verhältniss zu dem geringen Umfange ihrer Schriften ziemlich bedeutend, ferner in ausgiebiger Weise die clementinischen Homilien, sowie die beiden Alexandriner Clemens und Origenes vertreten. Wichtige Beiträge liefern die Kirchenordnungen: *Διδαχή*, Didascalia, *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* und die Apostolischen Constitutionen. Unter allen Schriftstellern ragt an Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit der Citate der Redaktor der letztgenannten Schrift hervor, welcher mit dem Interpolator der Ignatianen jedenfalls identisch ist. Wenigstens wird die früher von Usher ausgesprochene und neuerdings von Ad. Harnack wieder vertretene Annahme von der Identität des Redaktors der Pseudo-Ignatianen und der Apostolischen Constitutionen durch die Vergleichung der Evangeliencitate vollauf bestätigt. Und zwar wird es durchaus wahrscheinlich, dass dieser Schriftsteller, welcher über ein ausgedehntes literarisches Material gebot, unter den

von ihm bearbeiteten alten Kirchenschriften auch ein Exemplar jener vorcanonischen Evangelienschrift benützen konnte, und die Vermuthung Harnacks, dass ihm die Bibliothek zu Caesarea offen gestanden habe, würde im Verein mit der Nachricht des Hieronymus, wonach in jener Bibliothek ein Exemplar des hebräischen Matthäus aufbewahrt wurde, es erklärlich machen, wie es kommen konnte, dass in verhältnissmässig so später Zeit noch einmal das Urevangelium zugleich mit anderen alten Quellenschriften, welche eben in dieser Bibliothek verwahrt werden mochten, auftauchen konnte.

Wenn bei den apostolischen Vätern in Anbetracht ihres hohen Alters, bei Justin und den Clementinen durch notorische Benützung vorzüglicher Evangelienquellen, bei Origenes mit seinem literärisch-kritischen Interesse für gute, alte Handschriften und Lesarten, bei dem Redaktor der Constitutionen im Hinblick auf die eben erwähnten Umstände die Glaubwürdigkeit der citierenden Autoren zu Gunsten der von ihnen überlieferten Agrapha — auch im Falle einer nur einmaligen Citation eines solchen aussercanonischen Herrenwortes — von vornherein schwer in die Wagschale fällt, so ist doch ein Zusammentreffen mehrerer Autoren in den Agraphacitaten für die kritische Beurtheilung derselben besonders willkommen. In dieser Hinsicht ist das Verhältniss aus folgendem Verzeichnisse zu erkennen, in welchem die beigefügten Nummern ebenfalls auf § 9 sich beziehen.

Agrapha nur einfach citiert.

Logion 36 Pseudocyprian de aleatoribus, 37 Paulus, 54 Jacobus, 27 Cod. Cantabr., 30 zweiter Clemensbrief, 51 Justin, 11. 13. 57 Clementinen, 8 Excerpta Theodoti, 38 Clemens Al., 6 Hippolyt, 4. 17 Origenes, 28. 50 Constitutionen, 60 Eusebius, 23. 29 Macarius, 3 Epiphanius, 36b Pseudocyprian de duobus montibus.

Agrapha mit je zwei Parallelcitaten.

Logion 34. 42 Paulus und Clementinen, 52 Jacobus und Acta Philippi, 59 Apocalypse und Barnabas, 7 zweiter Clemensbrief und Irenaeus, 16 zweiter Clemensbrief und Acta Pauli et Theclae, 58 Origenes und Constitutionen, 5 Origenes und Didy-

mus, 15 Apostol. Kirchenordnung und Minucius Felix, 25 Hieronymus mit zwei identischen Citaten.

Agrapha mit je drei Parallelen.

Logion 20 Paulus, Jacobus, Diognet, 40 Paulus, Justin, Acta apostolorum apocrypha. 31 Paulus und Constitutionen mit zwei Citaten. 56 Jacobus, Petrus, Hermas, 18 Clemens Rom., Apostol. Kirchenordnung, Clemens Al., 32 Clemens Al., Hippolyt, Epiphanius, 26 Tertullian, Didascalia, Constitutionen, 14 Constitutionen in drei Citaten.

Agrapha

mit je 4 Citaten Logia 10. 19. 21. 35. 45. 48. 61.
mit je 5 Citaten Logia 49. 53.
mit je 6 Citaten Logia 9. 12. 22. 55.
mit 7 Citaten Logion 62.
mit je 8 Citaten Logia 2. 17. 33. 44.
mit je 9 Citaten Logia 16. 41.
mit 10 Citaten Logion 24.
mit 12 Citaten Logion 1.
mit 16 Citaten Logion 39.
mit 69 Citaten Logion 43.

In sehr vielen Fällen wird die Glaubwürdigkeit der Citate verstärkt durch die Übereinstimmung in dem Wortlaute bei verschiedenen Schriftstellern, wie nicht minder durch die Stabilität des Wortlautes, mit welchem die Citate bei demselben Autor sich wiederholen. Vgl. namentlich die Logia 14. 24. 25. 41. 55.

Die Tendenzlosigkeit der Citate tritt ferner da besonders frappant hervor, wo stark judenchristliche Schriften, wie die Clementinen in Logion 13. 34. 42. oder so wenig paulinisch gerichtete Schriften, wie die *διδαχή* in Logion 35, die Apostol. Kirchenordnung in Logion 15, die Constitutionen in Logion 14. 31 gerade mit Paulus in auffälligster Weise sich berühren.

Von hohem Interesse sind ganz besonders auch die Citationsformeln, mit welchen die Agrapha von den Autoren eingeführt werden. Bei den apostolischen Vätern, bei Justin, in den Clementinen, wo noch nirgends die canonischen Evangelien namentlich citiert werden, treten die Agrapha nicht blos in denselben Contexten, sondern auch ganz mit derselben Autorität und mit

ganz denselben Citationsformeln hervor, wie die übrigen Evangeliencitate. Ja, schon in dem ersten Clemensbriefe wird mit γέγραπται ein Agraphon auf schriftliche Quelle zurückgeführt, sowie die Clementinischen Homilien ihre Evangelienquelle wiederholt als αἱ γραφαί citieren. Vergl. namentlich das Logion 18 und 42. Dieselbe Bezeichnung klingt wieder bei Polycarp: ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται. Vgl. Logion 33^{a}. Auch das einfache εἴρηται, wo es vorkommt, wie in der Διδαχή bei Logion 35, in der Didascalia und den Constitutionen bei Logion 43, 21. 22. 53 setzt eine schriftliche Quelle voraus. Und wenn ein Autor auch nur in einem einzigen Falle ein Agraphon als aus schriftlicher Quelle stammend citiert, so kann man oft auf das Vorhandensein derselben schriftlichen Quelle schliessen, auch da, wo die Citationsformeln desselben Autors allgemeiner gehalten sind, ja selbst da, wo die Citate ohne erkennbares Subjekt mit dem unbestimmten φησί, λέγει eingeführt werden. Besonders merkwürdig ist Clemens Al., welcher vier Agrapha mit der Formel ἡ γραφή — nämlich 16^{c}. 33. 38. 43, 1 — und ein Logion, nämlich 17^{c}, mit Berufung auf ein anonymes Evangelium citiert.

Nachstehende Tabelle wird jedem Leser einen schnellen Überblick und ein selbständiges Urtheil über den Thatbestand ermöglichen.

Übersicht der Citationsformeln.

A. Citate ohne bestimmt erkennbares Subjekt.

1. φησίν — 10^{a} (Barn.), 21^{d}, 39^{b}, 41^{a} (Clem. Al.), 39^{d} (Basil.), 55^{b} (Clem. Rom. I.), 39^{o} (Lambeccius).
2. φησὶ γάρ — 39^{m} (Joh. Geometra).
3. διὸ λέγει — 37 (Paul.), 55^{a} (Jac.).
4. λέγει γάρ — 16^{i} (Clem. Rom. I.).
5. ἄρα οὖν τοῦτο λέγει — 46^{a} (Clem. Rom. II.).
6. hoc enim ait — 39^{q} (Consult. Zach.).
7. καί nach vorausgegangener anderweiter Citationsformel 3 (Epiphan.), 17^{c} (Theodoret.), 21^{a} (Just.), 61^{a} (Clem. Al.), 61^{b}. 61^{c} (Const.) — et — 39^{k} (Theod. Studita).
8. καὶ πάλιν — 34^{a} (Hom.), 43, 22 (Const.).
9. καὶ ἀλλαχοῦ φησίν — 33^{g} (Vita Syncleticae).

10. *διὸ καὶ ἀλλαχοῦ* — 17^{d} (Chrysost.).
11. *τὸ μὲν ὃ δεῖ* — 41^{b} (Orig.).
12. *ἀκούσωσι γὰρ τό·* — 39^{n} (Gennadius).
13. *κατανοήσωμεν τό·* — 41^{c} (Orig.).

B. Citate, welche als Herrenworte deutlich erkennbar sind.

1. Das Subjekt ist aus dem Zusammenhang deutlich erkennbar: *ὁ κύριος*.

14. *φησίν* — 49^{b} (Clem. Al.), 58^{b} (Orig.).
15. *ἐν τῷ φῆναι* — 43, 39; 43, 19 (Hom.).
16. *καὶ ἄλλοθι ἔφη* — 34^{a} (Hom.).
17. *ὅθεν λέγει* — 6 (Hippol.)
18. *εἶπε γάρ* — 21^{a} (Just.).
19. *οὕτως γὰρ εἶπεν* — 43, 20; 43, 40 (Hom.).
20. *εἶπε δὲ οὕτως* — 51 (Just.).
21. *καθὼς εἴρηκεν* — 40^{a} (Just.).
22. *αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν* — 55^{b} (Ephraem).
23. dixi vobis olim — 43, 15^{a}, 15^{b}. (*Πίστις Σοφία*).
24. *προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν* — 15^{a} (Duae Viae).
25. *καὶ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ* — 9^{b} (Const.).
26. *αὐτοῦ διαταξαμένου* — 22^{b} (Const.).
27. *καθὼς ἐνετείλατο* — 2^{d} (Macar.).
27b. ipso nos instruente et monente — 36^{b} (Pseudo-Cypr.).

2. Citate mit ausdrücklicher Nennung des Subjektes.

28. *καὶ ὁ Ἰησοῦς γοῦν φησίν* — 47 (Orig.).
29. *παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τι Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος* — 43, 32 (Socrat.).
30. *ἔμαθε γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ* — 41^{i} (Orig.).
31. ait autem ipse salvator — 5^{a} (Orig.).
32. *ὁ σωτὴρ φησιν* — 41^{d} (Orig.).
33. *διό φησιν ὁ σωτήρ* — 5^{b} (Didym.).
34. *ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη* — 21^{c} (Didasc.).

35. διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ — 8 (Excerpta Theod.).
36. τοῦ σωτῆρος λέγοντος — 33g (Vita Syncleticae).
37. Salvatoris verba dicentis — 43, 30 (Hieron.).
38. monet dominus et dicit — 36 (Pseudo-Cyprian. de aleatoribus).
39. ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ εἶπεν — 2e (Didasc.).
40. τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· — 43, 26; 43, 65. (Vita Synclet.).
41. ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς λέγων — 2f (Const.).
42. dominus dicebat — 7b (Iren.).
43. φησὶν ὁ κύριος — 2b (Clem. Al.), 32a (Clem. Al.), 39f (Nil.).
44. τοῦ κυρίου λέγοντος — 23 (Macar.).
45. λέγει δὲ κύριος — 59a (Barn.).
46. ὅτι λέγει κύριος — 49a (Didasc.).
47. ὁ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει — 33c (Dial. de recta fide).
48. ὁ κύριος εἶπεν — 30 (Clem. Rom. II).
49. ὁ κύριος ὀνειδίζων ἔλεγεν — 58a (Const.).
50. λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς — 29 (Macar.).
51. εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος — 41f (Ephraem).
52. ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος εἶπεν — 9a (Anastas.), 9b (Const.).
53. διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν — 39a (Just.)
54. πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος — 28 (Const.).
55. ὡς ὁ κύριος εἶπεν — 21b (Hom.).
56. ἀπηγγείλατο ὁ κύριος — 52a (Jac.).
57. ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων — 50 (Const.).
58. εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν — 43, 18; 43, 38 (Hom.).
59. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης (sc. ἔφη) — 44e (Hom.).
60. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη — 13 (Hom.).
61. ὡς ὁ ἀληθὴς εἴρηκεν ἡμῖν προφήτης — 11 (Hom.).
62. ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν — 14c (Hom.).
63. μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων — 2c (Polyc.).

64. *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου, ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν* — 17ª (Hom.).

3. *λόγοι* und *λόγια*..

65. *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν* — 59ᵇ (Apoc.).
66. *μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων* — 2ª (Clem. Rom. I.).
67. *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν* — 12ª (Act.).
68. *μνημονεύετε τῶν λόγων κυρίου, ὅτι αὐτὸς εἶπεν* — 12ᵇ (Epiph.).
69. *φασὶ γὰρ τὰ λόγια* — 45ª (Pseudo-Ign.).

4. *ἐντολή*, mandatum, praeceptum.

70. *κατὰ τὴν ἐντολήν* — 12ᵉ (*Διδ.*).
71. secundum praeceptum domini — 43, 24; 43, 63 (Cassian.).
72. *τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν* — 43, 27; 43, 47 (Orig.).
73. *τῆς ἐντολῆς λεγούσης* — 48ᵈ (Anast. Sin.).
74. illud mandatum, quod ait (sc. Christus) — 43, 3 (Orig.).
75. istud mandatum — 43, 4 (Pamphil.).
76. *λαβόντες ἐντολὴν παρ᾽ αὐτοῦ* — 14ª (Const.).
77. *ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* — 24ᵏ (Paulus).
78. *ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου* — 62ᵉ (Duae Viae).
79. *ὁ σωτὴρ ἀναμιμνήσκων αὐτῷ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ λεγούσης* — 48ᵈ (Acta Phil.).

C. Citate schriftlicher Quellen als solche erkennbar.

1. *εἴρηται*, dictum.

80. *ὅθεν εἴρηται* — 44ᶠ (Exc. Theod.).
81. *ὅτι εἴρηται αὐτοῖς* — 43,21; 43,52 (Didasc.), 43,22; 43,53 (Const.).
82. *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται* — 35ª (*Διδ.*).
83. *καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ᾽ αὐτοῦ* — 9ᵇ (Const.).
84. nam et praecesserat dictum (domini) — 26ᶜ (Tert.).

2. *εὐαγγέλιον*.

85. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* — 62ᵍ (Euseb.).
86. secundum illam evangelicam parabolam — 43, 25; 43, 64 (Cassian.).

87. Tale quid et illud Evangelii sonat — 25a (Hieron.).
88. εὐαγγελικὸν ῥῆμα τὸ λέγον — 19a (Balsamo).
89. evangelicus sermo — 43, 63 (Cassian.).
90. ἐν εὐαγγελίῳ εἶναι τό· — 33d (Dial. de recta fide).
91. ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἐν εὐαγγελίοις φησί — 43, 11 (Caesarius).
92. οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — 43, 23 (Epiph.).
93. λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — 7a (Clem. R. II.).
94. παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ — 17b (Clem. Al.).
95. καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται — 4 (Orig.).

3. γραφή, γραφαί.

96. ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται — 16c (Clem. Al.).
97. εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινεῖ — 43, 1 (Clem. Al.).
98. φησὶν ἡ γραφή — 33b; 38 (Clem. Al.); 43, 14 (Pallad.).
99. λέγει δὲ αὐτοῖς ἡ γραφή — 55e (Clem. Al.).
100. λέγει γὰρ ἡ γραφή — 26a (Didasc.); 26b (Const.).
101. ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — 54 (Jac.).
102. ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ — 60 (Euseb.).
103. κατὰ τὴν γραφήν — 43, 2 (Orig.).
104. ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη — 42a (Hom.).
105. καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται — 33a (Polyc.).

4. γέγραπται, ἐγράφη.

106. καθὼς γέγραπται — 31a; 43, 53 (Const.).
107. ἀλλὰ καθὼς γέγραπται — 16b (Paulus).
108. γέγραπται γάρ — 18a (Clem. Rom. I.).
109. δι' ἡμᾶς ἐγράφη — 20a (Paulus).

5. θεῖος λόγος.

110. ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ — 43, 16 (Niceph.).
111. εἶπεν ὁ θεός — 39g (Joh. Climacus).
112. τοῦ θεοῦ τοῦ ἐντειλαμένου — 41h (Orig.).
113. καὶ ὡς ἐκ θείας φωνῆς φασίν — 39l (Balsamo).

6. στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ.

114. ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην — 31c (Paulus).

Aus vorstehender Tabelle ist die Wichtigkeit und Bedeutung der Citationsformeln erst voll zu ersehen. Nicht weniger als gegen 90 Citate werden in erkennbarer Weise unmittelbar auf den Herrn zurückgeführt. Bei 48 Citaten wird eine schriftliche Quelle, nämlich 10mal als ἡ γραφή oder αἱ γραφαί, 5mal mit γέγραπται oder ἐγράφη, 6mal mit εἴρηται bezw. dictum, 10mal mit ἐντολή, ἐπιταγή, mandatum, 5mal als θεῖος λόγος oder mit verwandten Ausdrücken, 11mal als εὐαγγέλιον namhaft gemacht oder angedeutet, welches alles um so bedeutungsvoller ist, als von Bezugnahme auf apokryphische Evangelien in allen diesen Citationsformeln nicht die geringste Spur sich findet.

Wenn von den 290 Citaten des in § 9 gegebenen Textverzeichnisses 170 Citate ohne jegliche Citationsformeln geblieben sind, so müssen in solchen Fällen die anderen Kriterien, namentlich die inneren Indicien, entscheiden, unter denen der Sprachcharakter der betreffenden Logia obenan steht.

Dass der Sprachcharakter der Agrapha wesentlich derselbe ist, wie derjenige der synoptischen Evangelien (namentlich übereinstimmend mit dem ersten und dritten, weniger mit dem zweiten canonischen Evangelium), kann auf Schritt und Tritt wahrgenommen werden. Beispielsweise vergleiche man besonders die Agrapha 1. 6. 36. 58. 59, sowie die Erläuterungen dazu in § 10. Wenn bisweilen ein abweichender Sprachcharakter fühlbar wird, so ist dies jedoch noch keine entscheidende Instanz gegen die Echtheit des betreffenden Logion, da man nicht vergessen darf, dass neben den vorherrschenden Übersetzungen des hebräischen Urtextes nach dem synoptisch-canonischen Typus auch solche griechische Texte sich finden, welche, obwohl von diesem Typus abweichend, doch auf die hebräische Quelle zurückweisen, wie man solches namentlich bei dem am besten beglaubigten Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται mit Exaktität feststellen kann. Denn von diesem Logion sind neben dem paulinisch-canonischen Übersetzungstypus (43, 1—9) auch eine Anzahl davon völlig verschiedener Übersetzungen (43, 10—17) vorhanden gewesen, sodass um

so besser der hinter allen Varianten liegende hebräische Quellentext zu erkennen ist. Oft genug tritt dieser hebräische Grundtext auch da, wo nur eine einfache Version desselben vorhanden ist, sofort deutlich erkennbar uns entgegen, indem die vorhandenen Hebraismen den griechischen Text nach seiner Abstammung aus einem hebräischen Grundtexte auf den ersten Blick erkennen lassen. Vgl. die Agrapha 28. 36. 37. 38.

Wo aber der Wortlaut der griechischen Texte differiert, da wird die Möglichkeit der Zurückführung dieser Differenzen auf einen gemeinsamen hebräischen Quellentext der sicherste Beweis für die Abstammung der betreffenden Logia aus einer hebräischen, vorcanonischen Quelle. Indem der Nachweis hiervon den kritischen und exegetischen Bemerkungen in § 10 überlassen bleiben muss, wird dagegen eine Tabelle der in der Agrapha-Literatur vorkommenden Übersetzungsvarianten und ihrer etwaigen hebräischen Wurzelwörter hier am Platze sein.

Verzeichniss der in den Agraphis enthaltenen Übersetzungsvarianten.

1.	לֹא אָבָה	a μὴ βούλεσθαι	bfikl μὴ θέλειν	cdegh μισεῖν
2.	רַחֵם	abc ἐλεᾶν	Lc. 6, 36. οἰκτίρμονα εἶναι	Mt. 5, 7. ἐλεήμονα εἶναι
2.	סָלַח	abcdef ἀφιέναι	Lc. 6, 37. ἀπολύειν	—
2.	מוֹדֵד בָּה	a μετρεῖν ἐν αὐτῷ	Lc. 6, 38. bc ἀντιμετρεῖν	Hom. p. 174. μετρεῖν τῷ ἴσῳ
9.	?	abd δύνασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ	e μὴ χρείαν ἔχειν	f μὴ θλίβεσθαι
9.	?	abc ἀποδιδόναι λόγον	e διδόναι δίκην	f τίνειν δίκην
10.	צָרִיךְ	a ὀφείλειν	Act. 14, 22. c δεῖ d necesse est	b χρή
10.	הִתְעַנָּה	a πάσχειν	Act. 14, 22. b θλίβεσθαι	d perpeti
12.	טוֹב	b ἀγαθόν	Act. 20, 35. cde μακάριον	f ἥδιον
12.	מִן	f ἤ d ἤπερ	Act. 20, 35. ab μᾶλλον ἤ	c ὑπέρ
13.	הָרָעוֹת	Mt. 18, 7. τὰ σκάνδαλα	R. 3, 8. Hom. p. 130. τὰ κακά	Lc. 17, 1. τὰ σκάνδαλα
16.	הַצַּדִּיקִים	aefgh οἱ δίκαιοι	cd οἱ ἅγιοι	Mt. 25, 46. οἱ δίκαιοι

16.	הָלַךְ	a πορεύεσθαι	d ἐξέρχεσθαι	Mt. 25, 46. ἀπέρχεσθαι
16.	אָחַז	ach κληρονομεῖν	—	e λαμβάνειν
16.	בְּ	a ἐν	—	c ἐπί
17.	בְּנֵי בֵיתִי	ab οἱ υἱοὶ τοῦ οἴκου μου	—	cdef οἱ ἐμοί
19.	עָבַר	c παρέρχεσθαι	1. Cor. 7, 31. a παράγειν	d παράγεσθαι
20.	חִכָּה	b προσδοκᾶν	—	c ἐκδέχεσθαι
21.	מַחֲלֹקֶת	ac σχίσμα	1. Cor. 11, 18. σχίσμα	b φιλαρχία
30.	הַשְּׁנַיִם	Cl. R. II. p. 128. τὰ δύο	Eph. 2, 14. 16. τὰ ἀμφότερα	—
33.	חֵמָה	acdg παροργισμός	Eph. 4, 26. παροργισμός	be ὀργή
34.	הָרַע	a ὁ πονηρός	Eph. 4, 27. ὁ διάβολος	—
34.	נָתַן תֹּאֲנָה	a πρόφασιν διδόναι	Eph. 4, 27. τόπον διδόναι	—
35.	עָמַל	a ἱδροῦσθαι	Eph. 4, 28. κοπιᾶν	bc ἐργάζεσθαι
35.	צְדָקָה	a ἐλεημοσύνη	Eph. 4, 28. τὸ ἀγαθόν	bc τὸ ἀγαθόν
35.	?	c ὁ χρείαν ἔχων	Eph. 4, 28. ὁ χρείαν ἔχων	b ὑστερούμενος
35.	נָתַן	ab διδόναι	Eph. 4, 28. μεταδιδόναι	c μεταδιδόναι
36.	הֵצַר	contristare	Eph. 4, 30. λυπεῖν	Herm. θλίβειν
37.	עוּר	Hippol. ἐξεγερθῆναι	Eph. 5, 14. ἀναστῆναι	—
39.	הִשִּׂיג	b-l nopq εὑρίσκειν	Phil. 3, 12. a καταλαμβάνειν	m αἱρεῖν
39.	בַּאֲשֶׁר	a ἐν οἷς eghlno ἐν ᾧ	Phil. 3, 12. ἐφ᾽ ᾧ bc ἐφ᾽ οἷς	m ἔνθα
39.	בָּזֶה	a ἐν τούτοις ehno ἐν τούτῳ g ἐν αὐτῷ	bc ἐπὶ τούτοις	m κεῖθι
40.	אֲחֻזָּה	a κατοίκησις	Phil. 3, 20. πολίτευμα	c possessio
41.	בִּקֵּשׁ	a αἰτεῖσθαι bcde αἰτεῖν	Col. 3, 1. ζητεῖν	f μεριμνᾶν
41.	אֲשֶׁר בָּאָרֶץ	bcd τὰ ἐπίγεια	Col. 3, 2. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς	f ἐπὶ γῆς

2.	הָרַע, הַשָּׂטָן	a ὁ πονηρός	1. Th. 3, 5. ὁ πειράζων	—
3.	שֻׁלְחָנִי	1. 2. 5. 6—16. 18—23. 26 etc. τραπεζίτης	17. 52. ἀργυρονόμος	56. ἀργυρογνώμων
3.	יוֹדֵעַ	1. 2. 5. 6 etc. δόκιμος	17. ἐπιστήμων	34. φρόνιμος
3.	בָּחַן	Ebr. 5, 14. 43, 12 etc. διακρίνειν	1. Th. 5, 21. 43, 2. 7 etc. δοκιμάζειν	52. κρίνειν
3.	אָחַז	13. 56. δέχεσθαι	1. Th. 5, 21. 43, 1. 5—8. 16. 27. 31 etc. κατέχειν	16. αἱρεῖσθαι
3.	הַטּוֹב	16. 49. 52. τὸ ἀγαθόν	1. Th. 5, 21. 43, 1. 2. 5. 7. 8. 9. 27. 31 etc. τὸ καλόν	6. 10. 11. 13. 14. 17. 38 etc. τὸ δόκιμον
3.	מָאַס	1. 45. 49. ἀποδοκιμάζειν	2. 5—9. 27. 34. 36 etc. 1. Th. 5, 22. ἀπέχεσθαι	17. ἀποκρίνειν
3.	הָרַע	Ebr. 5, 14. τὸ κακόν	2. 5—9. 27. 34. 36 etc. 1. Th. 5, 22. τὸ πονηρόν	11. 12. 13. 14. 38. 39. 40. 41. τὸ κίβδηλον
41.	הָרָשָׁע	a ὁ ἄνομος	2. Th. 2, 8. ὁ ἄνομος	h ὁ ἀσεβής
44.	הַמַּתְעֶה אֶת־הַתֵּבֵל	b ὁ κοσμοπλάνος	ce ὁ πλάνος	Apoc. 12, 9. ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην
44.	נִגְלָה	bh φαίνεσθαι	2. Th. 2, 8. ἀποκαλύπτεσθαι	c ἀναφαίνεσθαι
44.	הֵמִית	h αναιρεῖν	2. Th. 2, 8. ἀναλίσκειν	—
50.	רָקַק	Const. ἀποπτύειν	Ebr. 10, 29. ἐνυβρίζειν	—
53.	מַתָּנָה	Jac. 1, 17. a δώρημα	1. Cor. 7, 7. b χάρισμα	de κτίσμα
54.	?	Jac. 4, 5. φθόνος	Gal. 5, 17. σάρξ	—
54.	הִתְאַוָּה	Jac. 4, 5. ἐπιποθεῖν	Gal. 5, 17. ἐπιθυμεῖν	—
54.	שָׁכַן	Jac. 4, 5. κατοικεῖν	R. 8, 9. οἰκεῖν	
56.	הִתְיַצֵּב נֶגֶד	Jac. 4, 7. 1. P. 5, 9. ἀντιστῆναι	Eph. 6, 13. ἀντιστῆναι	b ἀντισταθῆναι
59.	הָרִאשֹׁנוֹת	Apoc. 21, 4. τὰ πρῶτα	2. Cor. 5, 17. τὰ ἀρχαῖα	—
59.	עָבַר	Apoc. 21, 4. ἀπέρχεσθαι	2. Cor. 5, 17. παρέρχεσθαι	—

60.	הָרָשָׁע	Apoc. 22, 11. ὁ ἀδικῶν	Euseb. ὁ ἄνομος	—
60.	הַרְשִׁיעַ	Apoc. 22, 11. ἀδικεῖν	Euseb. ἀνομεῖν	—
60.	נִצְדַּק	Apoc. 22, 11. δικαιοσύνην ποιεῖν	Euseb. δικαιοῦσθαι	Orig. καθαρίζεσθαι
62.	שָׁמַר	Apoc. 22, 7. b. τηρεῖν	1. Tim. 5, 21. φυλάσσειν	acdef φυλάσσειν
62.	הוֹסִיף	Apoc. 22, 18. ἐπιτιθέναι	—	acdefg προστιθέναι
62.	גָּרַע	Apoc. 22, 19. ἀφαιρεῖν	'd ὑφαιρεῖν	acefg ἀφαιρεῖν

Eine Vergleichung vorstehenden, im Verhältniss zu dem geringen Umfange der Agrapha-Literatur ziemlich bedeutenden, Varianten-Verzeichnisses mit dem in § 6 gegebenen Verzeichnisse evangelischer Übersetzungsvarianten lässt deutlich erkennen, dass die Varianten der aussercanonischen Evangelienfragmente mit den Varianten der canonischen Evangelientexte auf gleicher Stufe stehen und dass beide durch die Reconstruktion eines hebräischen Quellentextes sich auf das Ungezwungenste erklären.

Neben dieser sprachlich-formellen Seite der Untersuchung bietet aber endlich auch der Inhalt der Agrapha ein werthvolles Kriterium für oder gegen ihre Echtheit. Die sachliche Verwandtschaft mit den canonischen Herrenreden, wie sie z. B. in den Logia 1. 2. 3. 6. 7. 8. 12. 13. 16 u. s. w. besonders deutlich hervortritt, das inhaltliche Zusammentreffen mit den neutestamentlichen Lehrschriften, bei Logion 13—47 mit den paulinischen Briefen, bei Logion 48—51 mit den Petrusbriefen, bei Logion 52—56 mit dem Jacobusbriefe, bei Logion 57—62 mit der Apokalypse, lässt Beides offenbar werden: sowohl die Zugehörigkeit dieser Agrapha zu der vorcanonischen Grundschrift, als die Benützung dieser Grundschrift durch die Lehrschriftsteller des Neuen Testaments.

Inwiefern aber schliesslich die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer befriedigenden Exegese und der Gewinnung eines bedeutungsvollen Gedankengehaltes das letzte Kriterium für die Sichtung der Agrapha und für die Ausscheidung unechter Stoffe werden muss, das soll noch in Kürze durch einen besonderen Paragraphen erörtert werden.

§ 8.
Zur Exegese der Agrapha im Allgemeinen.

Abgesehen von einzelnen Ausnahmen ist die Exegese der Agrapha ein ganz besonders schwieriges Gebiet. Ist doch die Erklärung der einzelnen Logia von der vorgängigen kritischen Entscheidung über ihre Echtheit oder Unechtheit wesentlich beeinflusst. Und wegen der bisherigen grossen Unsicherheit in Betreff der an den Agrapha zu übenden Quellenkritik ist mithin die Vernachlässigung ihrer exegetischen Behandlung zwar erklärlich, aber auch die Ursache davon, dass exegetisches Material auf diesem Gebiet theils gar nicht, theils nur in schüchternen Ansätzen vorliegt. Was aber ferner die exegetische Würdigung der Agrapha erschwert, das ist das Fehlen desjenigen Elements, welches sonst als die sicherste Direktive für eine zuverlässige Exegese mit Recht betrachtet wird. Es fehlt der Context. Es handelt sich stets nur um Fragmente, die erklärt werden sollen, ohne dass man den Zusammenhang, dem sie entstammen, kennt.

Am günstigsten liegt noch die Sache in Betreff der in neutestamentlichen Lehrschriften enthaltenen Agrapha, welche bei der viele Jahrhunderte fortgesetzten exegetischen Behandlung der canonischen Schriften Neuen Testaments eine vielfache Berücksichtigung erfahren haben. Freilich der Umstand, dass andererseits die quellenkritische Untersuchung gerade der neutestamentlichen Agrapha bisher völlig resultatlos geblieben ist, hat die exegetische Würdigung derselben nicht wenig beeinträchtigt[1]).

1) Überhaupt ist ja der neutestamentlichen Exegese, sowohl der Evangelien als der Lehrschriften, durch Nichtberücksichtigung der Quellenkritik ein wesentliches Hilfsmittel der Befruchtung entgangen. Lediglich die Commentare von B. Weiss zu dem Marcus- und Matthäusevangelium haben einen ersten Anlauf unternommen zur Verknüpfung der Exegese mit den Nachweisen aus der vorcanonischen Quellenschrift. Für die canonischen Lehrschriften dagegen (einschliesslich der Apokalypse) ist in dieser Richtung noch Nichts geschehen, auch von Seiten der historischen Schule nicht, und zwar schon deshalb nicht, weil dieselbe, auf einer irrigen Fährte sich bewegend, anstatt die Ver-

Wenn es daher gilt, für die Exegese der Agrapha, zumal der patristischen, völlig neue Pfade zu bahnen, so muss man, um sichere Schritte zu thun, in erster Linie darauf bedacht sein, ein möglichst reichliches Material an Parallelen herbeizuschaffen. Auch bei der Exegese der canonischen Schriften Alten wie Neuen Testaments sind es ja nächst der Betrachtung des Contextes die Parallelen, welche gemäss dem exegetischen Grundsatz: Scriptura scripturam interpretatur — als exegetisches Hilfsmaterial vorzugsweise in Betracht kommen. Innerhalb des Gebietes der Agrapha aber ruht auf den Parallelen eine doppelte Last der Beweiskraft, weil sie soweit möglich den fehlenden Context zugleich mit zu ersetzen haben. So werden für die Exegese der Agrapha die (canonischen und aussercanonischen) Parallelen von entscheidender Bedeutung, gewissermassen Richtungslinien für die neu zu bahnenden Wege.

Ausserdem geben nicht selten die Contexte, in denen die Agrapha bei den citierenden Schriftstellern erscheinen, bisweilen auch die von den patristischen Autoren hinzugefügten Epexegesen der citierten Logia, einigen Ersatz für die fehlenden Quellencontexte. Auch die Herbeiziehung der apokryphischen Literatur und die Vergleichung der Agrapha mit den meist so unterwerthigen Fragmenten der apokryphischen Evangelien ist ganz besonders geeignet, das kritische Gefühl für die Unterscheidung des Echten von dem Unechten zu schärfen und zu verfeinern.

Es werden sonach bei der exegetischen Behandlung der Agrapha hauptsächlich folgende Hilfsmittel ins Auge zu fassen sein:

1. die etwa vorhandenen alttestamentlichen Parallelen;
2. die Anklänge in den canonischen Evangelien;
3. die Parallelen in den neutestamentlichen Lehrschriften;
4. die Parallelen in der patristischen Literatur;
5. die Contexte der Agrapha bei den sie citierenden Schriftstellern;
6. die etwa den Citaten beigefügten patristischen Epexegesen;

wandtschaft beider Schriftencomplexe, der canonischen Lehrschriften und der synoptischen Evangelien, aus der gemeinsamen vorcanonischen Quelle als der Urschrift des Christenthums zu begreifen, vielmehr die grossen paulinischen Briefe als die älteste primäre Quelle des Christenthums betrachtete.

7. eventuell die vergleichende Abgrenzung der Agrapha gegenüber der apokryphischen Literatur [1]).

Es sind somit genügende Gesichtspunkte vorhanden, mit deren Hilfe der Versuch einer exegetischen Behandlung der Agrapha, soweit nöthig, unternommen werden kann, um zu prüfen, ob durch Bloslegung origineller Ideen von geistiger Tragweite und ethischer Wirkungskraft der endgiltige Stempel der Authenticität an den Texten der einzelnen Agrapha zu erkennen ist.

§ 9.

Textverzeichniss der Agrapha.

Logion 1.

(Luc. 6, 31.)

a. Theophil. ad Autol. II, 34. ed. Otto p. 158.
καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.

b. *Διδαχ.* I, 2.
πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

c. Clem. Al. Strom. II, 23, 139. p. 503.
τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα· ὃ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

d. Didascalia I, 1. Analecta Ante-Nicaena ed. Bunsen II. p. 226.
τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος ἁπλοῦς, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· ὃ σὺ μισεῖς ὑφ᾽ ἑτέρου σοι γενέσθαι, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

e. Didasc. III, 15. p. 294.
ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ σὺ ποιήσεις.

f. Duae viae vel Judicium Petri ed. Hilgenfeld N. T. extra canonem rec. p. 112. — Apostol. Kirchenordnung. c. 5.
Ματθαῖος εἶπεν· πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοὶ γενέσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις.

---

1) Vergleiche hierzu als entscheidendes Beispiel § 10. Logion 30 am Schluss.

g. Const. I, 1. ed. de Lagarde p. 2, 28. [= Didasc. I, 1. p. 226.]
τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος θεοῦ ζῶν, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· ὃ σὺ μισεῖς ὑφ᾽ ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

h. Const. III, 15. p. 109, 14. [= Didasc. III, 15. p. 294.]
ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ ποιήσεις.

i. Const. VII, 1. p. 198, 4. [= Διδ. I, 2.]
καὶ· πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις, τοῦτ᾽ ἔστιν· ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

k. Additam. ad act. apost. ed. Tischendorf. c. 15, 20 (et 29).
καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν (ποιεῖτε).

l. Hom. Clem. II, 6. ed. de Lagarde. p. 23, 18.
ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.

Logion 2.

(Lc. 6, 36—38.)

a. Clem. Rom. I, 13, 2. p. 26, 21.
μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

b. Clem. Al. Strom. II, 18, 91. p. 476.
ἐλεᾶτε, φησὶν ὁ κύριος, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

c. Polycarpi ep. ad Philipp. II, 3. p. 114, 1.
μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

d. Macarius Hom. XXXVII, 3. ap. Galland. VII. p. 128.
καθὼς ἐνετείλατο· ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν.

e. Didasc. II, 21. p. 251.
ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ εἶπεν· ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· δίδοτε, καὶ δοθήσεταὶ ὑμῖν.

f. Const. II, 21. p. 40, 19.
ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς λέγων· ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

g. Didasc. II, 42. p. 269.
ὅτι λέγει κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ᾧ καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε.

h. Const. II, 42. p. 70, 13.
ὅτι λέγει ὁ κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ὡς καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε.

Logion 3.
(Lc. 10, 7.)

Epiph. Haer. LXXX, 5. p. 1072 A.
ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ· καί· ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ.

Logion 4.
(Lc. 11, 49.)

Origen. In Jerem. Homil. XIV, 5. Opp. ed. de la Rue. III. p. 211.
καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.

Logion 5.

(Lc. 12, 49.)

a. Orig. Hom. in Jerem. XX, 3. Opp. III, 280.

Legi alicubi quasi Salvatore dicente, et quaero, sive quis personam figurarit Salvatoris sive in memoriam adduxerit, an verum sit hoc, quod dictum est. Ait autem ipse Salvator: Qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno.

b. Didymus in Psalm. 88, 8. Mai Nova Biblioth. VII, 2, 267.

διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας.

Logion 6.

(Lc. 13, 35.)

Hippolyt. Demonstr. adv. Judaeos. VII. Galland. II. p. 449.

ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος.

Logion 7.

(Lc. 16, 10.)

a. Clem. Rom. II, 8, 5. p. 122, 11.

λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.

b. Iren. adv. haer. II, 64, 3.

et ideo dominus dicebat ingratis existentibus in eum: Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est, quis dabit vobis?

Logion 8.

(Lc. 17, 32. 33.)

Excerpta Theodoti apud Clem. Al. § 2. p. 967.

διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ· σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου.

Logion 9.
(Lc. 20, 47.)

a. Anastas. Sinait. Quaest. 14. (Migne T. 89. p. 468.)

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα. οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέροις βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

b. Const. IV, 3. p. 115, 6.

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα. καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

c. Didasc. IV, 3. p. 297.

οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν· πᾶς γὰρ ὁ λαμβάνων ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

d. Clemens Al. p. 1013. Fragm. ex Nicetae catena in Matthaei Cap. V. p. 42.

ποιητέον ἐλεημοσύνας. ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις, ἵνα εὕρωμεν ἀνταπόδομα παρὰ τοῦ ὑψίστου. οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις. ὁ γὰρ ἔχων, καὶ δι' ὑπόκρισιν ἢ ἀργίαν λαμβάνων κατακριθήσεται.

e. *Διδ.* I, 5.

μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν· οὐαὶ δὲ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην.

f. Herm. Mand. II, 5. p. 74, 3.

οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατί

ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται· οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην· ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν.

Logion 10.
(Act. 14. 22.)

a. Barn. VII, 11. p. 36, 13.
οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.

b. Macar. Hom. XXVII, 20. Gall. II. p. 109.
χρὴ καὶ ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι καὶ οὕτως εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν.

c. Herm. Sim. VII, 5. p. 172, 7.
θλιβῆναί σε δεῖ, καθὼς προσέταξεν ὁ ἄγγελος κυρίου.

d. Lactant. Institutt. IV, 26. Gall. IV. p. 304.
Quae omnia tolerare ac perpeti necesse est eos, qui veritatem sequuntur.

Logion 11.
(Act. 17, 24.)

Hom. Clem. X, 3. p. 101, 7.
θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος, ὡς ὁ ἀληθὴς εἴρηκεν ἡμῖν προφήτης.

Logion 12.
(Act. 20, 35.)

a. Act. 20, 35.
μνημονεύειν τε λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.

b. Epiph. Haer. LXXIV, 5. p. 892.
μνημονεύετε τῶν λόγων κυρίου, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· ἀγαθὸν διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν.

c. Anast. Sinait. Quaest. 14. (Migne T. 89. p. 468.)

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα.

d. Const. IV, 3. p. 115, 6.

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα.

e. Διδ. I, 5.

μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν.

f. Clem. Rom. I, 2, 1. p. 6, 6.

ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες.

Logion 13.

(Röm. 3, 8.)

Hom. Clem. XII, 29. p. 130, 35.

ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.

Logion 14.

(Röm. 6, 3.)

a. Const. V, 7. p. 137, 23.

λαβόντες ἐντολὴν παρ' αὐτοῦ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.

b. Const. VI, 23. p. 187, 9.

δοὺς βάπτισμα τὸ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.

c. Const. VII, 43. p. 226, 13.

ἀναδέξασθαι αὐτὸν τὸν ὑπὲρ πάντων θάνατον διὰ τοῦ σταυροῦ, οὗ τύπον ἔδωκε τὸ βάπτισμα.

Logion 15.

(1. Cor. 1, 25.)

a. Duae viae vel Judicium Petri (= *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*) cap. 26. p. 118. ed. Hilgenfeld.

προέλεγε γὰρ ἡμῖν. ὅτε ἐδίδασκεν. ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται.

b. Minucius Felix. Octavius. cap. 36. Gall. II. p. 402.

Fortitudo enim infirmitatibus roboratur.

Logion 16.

(1. Cor. 2. 9.)

a. Const. VII, 32. p. 212, 15.

τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦντες ἐκεῖνα. ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

b. 1. Cor. 2. 9.

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

c. Clem. Al. Protrept. X, 94. p. 76.

ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

d. Athanas. Opp. II. p. 92. De virginitate c. 18.

οὕτως καὶ οἱ ἅγιοι ἐξέρχονται ἀπὸ τοῦ μοχθηροῦ βίου τούτου εἰς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἡτοιμασμένα αὐτοῖς. ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ οἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

e. Epiph. Haer. LXIV, 69. p. 600.
λήψονται οἱ δίκαιοι ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

f. Orig. in Jerem. Hom. XVIII, 15. Opp. III. 261.
ὥσπερ δὴ ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δικαίων· ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

g. Hegesipp. referente Stephano Gobaro ap. Phot. cod. 232. col. 893.
ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη.

h. Hom. Clem. II, 13. p. 25, 4.
ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ.

i. Clem. Rom. I, 34, 8. p. 56, 2.
λέγει γάρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν.

Logion 17.

(1. Cor. 4, 1. 2.)

a. Hom. Clem. XIX, 20. p. 186, 14.
μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου, ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν· τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.

b. Clem. Al. Strom. V, 10, 64. p. 684.
οὐ γὰρ φθονῶν, φησί, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.

c. Theodoret. in Ps. LXV. Tom. I. p. 1049. (ed. I. Schulze).
μὴ δῶτε γάρ, φησί, τὰ ἅγια τοῖς κυσίν, μηδὲ ῥίψητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων· καί· τὰ μυστήριά μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς. In Ps. LXVII. Tom. I. p. 1062.
τὰ γὰρ μυστήριά μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

d. Chrysost. in epp. ad Cor. Hom. VII, 2. Opp. X. p. 52 A.
διὸ καὶ ἀλλαχοῦ· τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

e. Symmach. et Theodot. ad Jes. XXIV, 16.
τὸ μυστήριόν μου ἐμοί. Codd. 22. 36. 48. add. *καὶ τοῖς ἐμοῖς.*

f. Johannes Damasc. Sacra Parallela. Lit. *Θ.* Tit. 1. Opp. II. p. 533.
περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας.
τὸ μυστήριον ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

Logion 18.
(1. Cor. 6, 17.)

a. Clem. Rom. I. 46, 2. p. 76, 2.
γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

b. Duae viae vel Judicium Petri (= *Καν. ἐκκλησ.*) c. 12. p. 115. ed. Hilgenfeld.
κολλώμενος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ.

c. Clem. Al. Strom. V, 8, 53. p. 677.
γέγραπται δέ· μετὰ ἀνδρὸς ἀθώου ἀθῶος ἔσῃ καὶ μετὰ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις[1]. *κολλᾶσθαι οὖν τοῖς ἁγίοις προσήκει, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.*

Logion 19.
(1. Cor. 7, 31.)

a. Theod. Balsamo. Epist. de Rasaphoris ap. Coteler. Eccl. Graec. Mon. III, p. 486. (Migne T. 138. p. 1373.)
εὐαγγελικὸν ῥῆμα τὸ λέγον· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

b. 1. Cor. 7, 31.
παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

c. *Διδ.* X, 6.
παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

1) Ps. 18, 25. 26. LXX.

d. 1. Joh. 2. 17.
ὁ κόσμος παράγεται.

Logion 20.
(1. Cor. 9, 10.)

a. 1. Cor. 9, 10.
δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν.

b. Ep. ad Diogn. c. 12. p. 502 C.
ὁ δὲ μετὰ φόβου ἐπιγνούς, καὶ ζωὴν ἐπιζητῶν, ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει, καρπὸν προσδοκῶν.

c. Jac. 5, 7.
ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ.

Logion 21.
(1. Cor. 11. 18. 19.)

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 253. B.
εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.

b. Hom. Clem. XVI, 21. p. 158, 26.
ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.

c. Didasc. VI, 5. p. 323.
ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη, ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα.

d. Clem. Al. Strom. VII, 15, 90. p. 887.
ναὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησίν, αἱ αἱρέσεις.

Logion 22.
(1. Cor. 11, 26.)

a. Const. VIII, 12. p. 255, 31. 256, 1.
ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον

τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω.

b. Const. VII, 25. p. 208, 27.

αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον.

c. Ecclesiae Constantinopolitanae Liturgiae antiquissimae sive S. Basilii et S. Joannis Chrysostomi Liturgiae secundum textum Codicis Barberini collatae ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 222.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε.

d. Liturgia, quae dicitur Divi Marci, ut Origenis temporibus legebatur, ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 117.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ καὶ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

e. Liturgia ecclesiae Antiochenae, quae S. Jacobi dicitur, ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 185 — Fabricius Cod. Apocryphus N. T. III. p. 81.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

f. Liturgia S. Jacobi Apostoli, fratris Domini, quam ex Syriaco transtulit V. C. Eusebius Renaudot, ap. Fabricium III. p. 127.

Sacerdos. Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem istum bibetis, mortem meam annuntiabitis et resurrectionem meam confitebimini, donec veniam.

Logion 23.

1. Cor. 13. 13.

Macarius Hom. XXXVII. sub init. p. 127.

ἀλλ᾽ ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ

ἐλπίδος, δι᾽ ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα.

Logion 24.

(1. Cor. 14, 34. 37.)

a. Didasc. I, 8. p. 231.
ἡ δὲ γυνὴ ὑποτασσέσθω τῷ ἑαυτῆς ἀνδρί.

b. Const. I, 8. p. 9, 15.
ἡ δὲ γυνὴ ὑποτασσέσθω τῷ ἑαυτῆς ἀνδρί.

c. Const. VI, 29. p. 194, 2.
αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι.

d. Eph. 5, 22.
αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ.

e. Eph. 5, 24.
ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

f. Col. 3, 18.
αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.

g. Tit. 2, 5.
ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

h. 1. Petr. 3, 1.
ὁμοίως αἱ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

i. 1. Petr. 3, 5.
αἱ ἅγιαι γυναῖκες - ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

k. 1. Cor. 14, 34. 37.
αἱ γυναῖκες — — — ὑποτασσέσθωσαν — —· ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή.

Logion 25.

(2. Cor. 7, 10.)

a. Hieronymus in Ezech. XVII. ed. Martianay Tom. III. p. 807.
Tale quid et illud Evangelii sonat: Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam.

b. Hieron. ep. ad Pammachium ed. Martianay T. IVb, p. 584.
Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam.

Logion 26.
(2. Cor. 13, 5—7.)

a. Didasc. II, 8. p. 240.
λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος.

b. Const. II, 8. p. 20, 25.
λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ.

c. Tertull. de bapt. c. 20. p. 353.
Nam et praecesserat dictum (sc. Domini): Neminem intentatum regna coelestia consecuturum. [Context.: Vigilate et orate, inquit, ne incidatis in tentationem. Et ideo credo tentati sunt, quoniam obdormierunt, ut apprehensum Dominum destituerint, et qui cum eo perstiterit et gladio sit usus, ter etiam negaverit. Nam et praecesserat dictum etc.]

Logion 27.
(Gal. 2, 18.)

Cod. Cantabrigiensis (D) ad Lc. 6, 4. ed. Scrivener p. 183.
τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.

Logion 28.
Gal. 3, 8.

Const. II, 60. p. 90, 21.
πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος· ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς.

Logion 29.
(Eph. 1, 18. 19.)

Macar. Hom. XII, 17. Gall. II, 49.
λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα;

κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος.

Logion 30.
(Eph. 2. 14. 16.)

Clem. Rom. II, 12, 2. p. 128, 11.
ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Logion 31.
(Eph. 2, 17.)

a. Const. II, 54. p. 81, 19.
καθὼς γέγραπται· τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ.

b. Const. V, 16. p. 148, 13.
δηλαδὴ ὅτι ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἀπεξενωμένοις αὐτοῦ καὶ μακρὰν (οὖσι) δοὺς τὴν βασιλείαν.

c. 2. Tim. 2, 19.
ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.

Logion 32.
(Eph. 3, 15.)

a. Clem. Al. Fragm. § 20. p. 994.
ἀδελφοὶ γάρ, φησὶν ὁ κύριος, καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς, δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

b. Hippolyt. contra haer. Noeti. III. Galland. II. p. 455.
εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά.

c. Epiph. Haer. LXXIV, 8. p. 896 B.
ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Logion 33.
(Eph. 4, 26.)

a. Polycarp. ad Phil. XII, 1. p. 128, 9.
καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

b. Clem. Al. Strom. V, 5, 27. p. 661.
ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησὶν ἡ γραφή, μὴ ἐπιδυέτω.

c. Dial. de recta fide. Sect. I. (Opp. Orig. I, 813 A.)
ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

d. Dial. de recta fide. Sect. I. (Opp. Orig. I, 813. C.)
καὶ ἐν εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

e. Const. II, 53. p. 79, 23.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.

f. Didasc. II, 53. p. 275.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.

g. Vita S. Syncleticae § 63. (Coteler. Eccles. Graec. Monum. I, p. 242 = Opp. Athan. II, p. 629.)
οὐ γὰρ ὑπακούουσι τοῦ σωτῆρος λέγοντος, ὡς· ὕπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ οὕτως προσάγαγε τὸ δῶρόν σου. καὶ ἀλλαχοῦ· μὴ ἐπιδυέτω, φησίν, ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

h. Eph. 4, 26.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

Logion 34.
(Eph. 4, 27.)

a. Hom. Cl. XIX, 2. p. 178, 8.
καὶ ἄλλοθι ἔφη· ὁ δὲ κακὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ διάβολος· καὶ πάλιν· μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.

b. Eph. 4, 27.
μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.

Logion 35.
(Eph. 4, 28.)

a. Διδ. I, 6.
ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται· ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.

b. Herm. Mand. II, 4. p. 72, 17.
ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς.

c. Ephraem Syr. p. 63, 30.
αἱ χεῖρές σου ἐργαζέσθωσαν τὸ ἀγαθόν, ἵνα καὶ τῷ χρείαν ἔχοντι μεταδίδῳς.

d. Eph. 4, 28.
κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

Logion 36a.
(Eph. 4, 30.)

Pseudo-Cyprian. de aleatoribus c. III. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack. Bd. V, Heft I. p. 17.)
monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit.

Logion 36b.

Pseudo-Cyprian. de duobus montibus c. 13.
ipso nos instruente et monente (sc. domino) in epistula Johannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Logion 37.
(Eph. 5, 14.)

Eph. 5, 14.
διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Logion 38.
(Phil. 2, 16.)

Clem. Al. Strom. I, 8, 41. p. 340.
οὗτοι οἱ τὰ κατέρτια κατασπῶντες καὶ μηδὲν ὑφαίνοντες, φησὶν ἡ γραφή.

Logion 39.
(Phil. 3, 12.)

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 47. p. 267 A.
διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.

b. Clem. Al. Quis dives salvetur. § 40. p. 957.
ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, φησίν, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων.

c. Hippol. *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ed. de Lagarde p. 73. 4. 5.
ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις κρινῶ — παρ' ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος.

d. Basilius. Epist. ad Chilonem. Epistolarum classis I. ep. XLII. T. III. p. 126.
οἷον γὰρ εὕρω σε, φησί, τοιοῦτόν σε κρινῶ.

e. Amphilochius. Oratio de poenitentia. Opp. ed. Combefis. Paris. 1644. p. 106.
ἐκ δευτέρου δὲ πάλιν φωνὴ γέγονε λέγουσα· ἄκουσον ἀπατεὼν ὑπὲρ οὗ κατεγκαλεῖς· καί· ἐγὼ δίκαιός εἰμι· καί· ἐν ᾧ εὕρω, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.

f. Nilus ap. Anastasium Sinait. Quaest. 3. (Migne T. 89. p. 357.)
οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος.

g. Johannes Climacus. Scala Paradisi. Gradus VII. p. 159. (Migne T. 88. p. 812.)
ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν αὐτῷ καὶ κρινῶ σε, εἶπεν ὁ θεός.

h. Elias Cretensis. Jus Graeco-Romanum. Lib. V. Responsorium I. p. 337.
εἴρηται γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ διά τινος τῶν προφητῶν· ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν τουτῳ δὴ καὶ κρινῶ σε.

i. Hieron. Ep. 46 ad Rusticum c. 4. Ed. Bened. IV[b]. p. 738.
unumquemque judicat, sicut invenerit.

k. Theodorus Studita. Catecheticorum sermo XXXVI. (Migne T. 99. p. 557.)
quippe scriptum est: pax, et non erat pax, et: ubi te inveniam, illic te judicabo.

l. Theodorus Balsamo. In canones XIII Concilii Neocaesariensis. Can. 12. p. 412. (Migne T. 137. p. 1224.)
καὶ ὡς ἐκ θείας φωνῆς φασίν· ἐν ᾧ σε εὕρω, κρινῶ σε.

m. Joannis Geometrae Paradisus. Epigrammata tetrasticha Epigr. LVIII. (Migne T. 106. p. 880.)
Ὅτι ἔσχατον τῶν κακῶν ἡ ἀπόγνωσις.
Ἤριπον, ὦ μάκαρ, εἰπὲ τί ῥέξομεν; — Ἔγρεο τέκνον.
Ἀλλ' αὖθις πίπτω. — Αὖθις ἀνέγρεό μοι.
Μέχρι πόσου; — Τινός; εἰ δ' οὔ, ἕως χρόνου· εἰ δ' οὔ, ἕως ζῇς.
Φησὶ γάρ· Ἔνθα σ' ἕλω, κεῖθί σε καὶ κρινέω.

n. Gennadius Scholarius. Epist. de praedestinatione. (Migne T. 160. p. 557.)
ἀκούουσι γὰρ τό· ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐκεῖ καὶ κρινῶ σε.

o. Lambeccius. Commentar. de bibliotheca Caesarea. Lib. IV. cod. 144. p. 229. (Testamentum sanctorum quadraginta martyrum.
ἐν ᾧ γὰρ ευρω σε, φησίν, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε.

p. Vita S. Antonii cap. 15. In Vitis Patrum p. 41.
Sic et nos congruit, parere praeceptis divinis scientes, quod aequus ille retributor, in quo quemque invenerit, in eo sit judicaturus, quod prophetica voce per Ezechielem testatur.

q. Consultationum Zachaei Christiani et Apollinii Philosophi Lib. II. cap. XVIII. (Biblioth. veterum patrum ed. Gallandi. T. IX. p. 238).
Nolo dubites: praesentia semper, non praeterita censet; hoc enim ait: in qua via te invenero, in ea te judicabo, dicit Dominus.

Logion 40.
(Phil. 3, 20.)

a. Just. de resurr. c. 9. p. 594 E.
καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.

b. Phil. 3, 20.
ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

c. Acta apostolorum apocrypha ap. Fabric. Cod. apocr. N. T. II. p. 617.
nostra possessio est in coelo.

Logion 41.
(Col. 3, 1.)

1. Citate mit dem Wortlaute des Logion.

a. Clem. Al. Strom. I, 24, 158. p. 416.
αἰτεῖσθε γάρ, φησί, τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.

b. Orig. de orat. libell. 2. Opp. I. p. 197. 198.
τὸ μὲν ὃ δεῖ· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

c. Orig. de orat. libell. c. 14. Opp. I. p. 219.
κατανοήσωμεν τό· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

d. Orig. Selecta in Psalm. 4. Opp. II. p. 560.
βραχεῖα δὲ πᾶσα φωνὴ ἡ περὶ τῶν ἐπιγείων καὶ μικρῶν

καὶ ταπεινῶν διέξοδος καὶ αἴτησις ἀπὸ θεοῦ· ἣν ὑπαγορεύων ὁ σωτὴρ προσφέρειν τῷ πατρί φησιν· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται. αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.

e. Euseb. in Psalm. 16, 2. p. 56 A.

τοῦτο γοῦν καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδασκεν λέγων· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν.

f. Ephraem Syr. p. 198.

μὴ μεριμνᾶτε παντελῶς ἐπὶ τῆς γῆς, εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος.

2. Bezugnahmen auf das Logion.

g. Clem. Al. Strom. IV, 6, 34. p. 579.

ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην· ταῦτα γὰρ μεγάλα· τὰ δὲ μικρὰ καὶ περὶ τὸν βίον, ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.

h. Orig. de oratione libell. c. 16. Opp. I. p. 224.

πᾶς τοιγαροῦν ὁ τὰ ἐπίγεια καὶ μικρὰ αἰτῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ παρακούει τοῦ ἐντειλαμένου ἐπουράνια καὶ μεγάλα αἰτεῖν ἀπὸ τοῦ μηδὲν ἐπίγειον μηδὲ μικρὸν χαρίζεσθαι ἐπισταμένου θεοῦ.

i. Orig. contra Cels. VII, 44. Opp. I. p. 726.

ἔμαθε γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ μηδὲν μικρὸν τουτέστιν αἰσθητὸν ζητεῖν, ἀλλὰ μόνα τὰ μεγάλα καὶ ἀληθῶς θεῖα.

Logion 42.

(1. Thess. 3, 5.)

a. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 20.

τοῖς δὲ οἰομένοις ὅτι ὁ θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων.

b. 1. Thess. 3, 5.

μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων.

Logion 43.
(1. Thess. 5, 21. 22.)

I. Das Logion in vollständiger Fassung.

a. Nach paulinischem Typus.

1. Clem. Al. Strom. I, 28, 177. p. 425.
εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες.

2. Orig. in Matth. Tom. 17. Num. 31. Opp. III, p. 815.
ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης καὶ εἰδὼς πάντα δοκιμάζειν, καὶ τὸ μὲν καλὸν κατέχειν, ἀπέχεσθαι δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ.

3. Orig. in Matth. Tractat. 27. Num. 33. Opp. III. p. 852.
Vere enim, qui implet illud mandatum, quod ait (Christus): Estote prudentes nummularii, et illud quod ait: Omnia probate, quod bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos.

4. Pamphili Apologia pro Origene. Praef. Opp. Orig. ed. de la Rue Tom. IV. Append. p. 18.
istud . . mandatum, quo probabiles effici jubentur trapezitae, scientes quod bonum est retinere, ab omni autem specie mala se abstinere.

5. Cyrill. Hierosol. Catech. VI. cap. 36. p. 111.
γίνου δόκιμος τραπεζίτης, τὸ καλὸν κατέχων, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενος.

6. Basilius M. Homilia in princip. Proverbiorum. T. II. p. 103.
ὡς δόκιμος τραπεζίτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφέξεται.

7. Basilius M. In Jesaiam Proph. I, 22. T. I. p. 417.
ὀλίγοι γὰρ δόκιμοι τραπεζῖται· ὀλίγοι οἱ πάντα δοκιμάζειν δυνάμενοι καὶ τὰ μὲν καλὰ κατέχειν, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

8. Basilius M. In Jesaiam Proph. V, 20. T. I. p. 503.
δοκίμου τραπεζίτου τὸ καλὸν κατέχειν, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

9. (Pseudo-)Athanasius Hom. in Matth. 21, 8.
ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.

b. Nach nicht-paulinischen Übersetzungstypen.

10. Cyrill. Al. Comment. in Joann. Ev. Lib. IV, 3, 61. Tom. IV. p. 374.
δεῖ δοκίμους εἶναι τραπεζίτας, ὡς εἰδέναι τὸ δόκιμον καὶ τὸ παράσημον νόμισμα.

11. Caesarius. Quaest 78. ed. Ehingerus p. 204.
ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς τῶν οἰκετῶν ἐπισφραγίζων τὰ ῥήματα ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, διακρίνοντες ἐκ τοῦ δοκίμου τὸ κίβδηλον.

12a. Johannes Damascenus. Orthodoxae fidei Lib. IV. cap. 17. De scriptura. I. p. 283.
γενώμεθα δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ μὲν γνήσιον καὶ καθαρὸν χρυσίον σωρεύοντες, τὸ δὲ κίβδηλον παραιτούμενοι.

12b. Nicephorus Gregoras. Byzantinae Historiae lib. XXIII, 3. p. 1085. (Migne T. 148. p. 1365.)
καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ θεῖος ἐκ Δαμασκοῦ φησὶν Ἰωάννης· ὡς εἰ καὶ παρὰ τῶν ἔξωθεν χρήσιμόν τι καρπώσασθαι δυνηθείημεν, οὐ τῶν ἀπηγορευμένων ἐστί. γενώμεθα δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ μὲν γνήσιον καὶ καθαρὸν χρυσίον σωρεύοντες, τὸ δὲ κίβδηλον παραιτούμενοι.

13. Joh. Chrysostom. Cur in Pentecoste acta apostolorum legantur. cap. 2. (Migne T. 51. p. 98.)
οἱ τραπεζῖται τὸ μὲν κίβδηλον καὶ παράσημον ἐκβάλλουσι νόμισμα, τὸ δὲ δόκιμον καὶ ὑγιὲς δέχονται, καὶ διακρίνουσι τὸ νόθον ἀπὸ τοῦ γνησίου.

14. Palladius. Dialogus de vita Joannis Chrysostomi. Ed. Paris. 1680. p. 37.
γίνεσθε γάρ, φησὶν ἡ γραφή, δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ κίβδηλον ἀπὸ τοῦ δοκίμου ῥίπτοντες.

15a. *Πίστις Σοφία.* Woide, Appendix ad edit. N. T. graeci e codice Alex. descripti, ed. Fordius. Oxon. 1799. p. 138.
Salvator Mariae respondet: dixi vobis olim: estote sicut prudentes Trapezitae; bonum retinete, malum rejicite.

15b. *Πίστις Σοφία.* Latine vertit Schwartze, ed. Petermann. Berol. 1853.
Respondens *σωτηρ* dixit Mariae: dixi vobis olim: estote sicut sapientes *τραπεζιται*, scilicet bonum suscipite, malum ejicite.

16. Nicephori Callisti Ecclesiast. Hist. Lib. X. cap. 26. p. 58 A. (Migne T. 146. p. 513.)
καὶ τρίτον δοκίμους ἡμᾶς εἶναι τραπεζίτας ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ, καὶ τὸ κάλλιστον ἐκλεγομένους ἐκ παντὸς τρόπου διαρρίπτειν τὸ χεῖρον, τὸ δὲ ἀγαθὸν αἱρεῖσθαι καὶ εὑρόντας κατέχειν.

17. Const. II, 37. p. 64, 13.
γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες· — οὗτοι τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦνται.

II. Das Logion in abgekürzter Fassung.

18. Hom. Clem. II, 51. p. 35, 38.
εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

19. Hom. Clem. III, 50. p. 50, 16.
ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

20. Hom. Clem. XVIII, 20. p. 176, 2.
οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

21. Didasc. II, 36. p. 265.
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

22. Const. II, 36, p. 64, 6.
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

23. Apelles ap. Epiph. Haer. XLIV, 2. p. 382. B.
οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

24. Cassianus. Collatio I, 20. edit. Francof. 1722. p. 231.
efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae.

25. Cassianus. Collatio II, 9. p. 243.
secundum illam Evangelicam parabolam, qua jubemur fieri probabiles trapezitae.

26. Vita S. Syncleticae § 100. (Coteler. Eccl. Graecae Monum. I. p. 269 = Opp. Athan. II, p. 638.)
καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

III. Das Logion in ausdrücklicher Verbindung mit 1. Thess. 5, 21. 22.

a. Das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* von 1. Thess. 5, 21. 22 noch unterschieden.

27. Orig. in Joh. Tom. XIX, 2. Opp. IV, p. 289.
τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδαχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

28. Orig. in Levit. Hom. III, 8. Opp. II. p. 199.
apostolus velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes.

29. Orig. in Matth. Tractat. 25. Num. 28. Opp. III. p. 849.
dictum est: omnia probate, quod bonum est, tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa etc.

30. Hieron. Ep. 119 ad Minervium et Alexandrum. T. IVa. p. 210.
sciat me illud Apostoli libenter audire: Omnia probate, quod bonum est, tenete, et Salvatoris verba dicentis: Estote probati nummularii, et si quis nummus adulter est, et figuram Caesaris non habet, nec figuratus est moneta publica, reprobetur.

31. Joh. Chrysostom. V, 844. Ed. Antverp. 1723.
καὶ γὰρ διὰ τοῦτο, γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. οὐχ ἵνα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἑστῶτες τὰ ἀργύρια ἀριθμῆτε, ἀλλὰ τοὺς λόγους βασανίζητε μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης· διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλός φησι· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν δὲ κατέχετε μόνον.

32. Socrat. Hist. Eccl. III, 16, 21. p. 192. (Migne T. 67. p. 421.)
παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος· γίνεσθαι τραπεζῖται δόκιμοι, ὥστε τὰ πάντα δοκιμάζειν τὸ καλὸν κατέχοντας.

33. Procopius Gazaeus. Comment. in Lev. p. 331. (Migne T. 87. p. 705. 706.)
Huc dirigi potest testimonium Pauli dicentis: Omnia probate, quod bonum est, tenete. Sancti etenim sunt probati trapezitae.

b. Das Logion mit 1. Thess. 5, 21. 22 vermischt und als paulinisch-apostolisches Wort citiert.

34. Cyrill. Alex. ad Jes. III, 3. Lib. I. Auberti edit. T. II. p. 56.
τοιοῦτόν τι καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι· γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται, πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

35. Cyrill. Alex. Comm. in Joannis Ev. Lib. IV, 5, 12. Tom. IV. p. 407.
καίτοι τοῦ Παύλου λέγοντος· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται καὶ πάντα δεῖ δοκιμάζειν ἡμᾶς ἀναπείθοντος.

36. Cyrill. Alex. adv. Nestorium Lib. I. Tom. VI. p. 2.
καὶ πρός γε τοῦτο ἡμᾶς ὁ μακάριος Παῦλος παραθήγει

λέγων· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

37. Dionysius ap. Euseb. Hist. Eccl. VII, 7, 3. p. 251.

ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

IV. Contexte, Epexegesen, Bezugnahmen auf das Logion.

38. Hom. Clem. II, 51. p. 35, 37.

καὶ ὁ Πέτρος ἔφη· εἰ οὖν τῶν γραφῶν ἃ μέν ἐστιν ἀληθῆ, ἃ δὲ ψευδῆ, εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κιβδήλων.

39. Hom. Clem. III, 50. p. 50, 12.

καὶ ὁ Πέτρος· ὅτι μέμικται τὰ ἀληθῆ τοῖς ψευδέσι, μέμνημαί που αὐτὸν αἰτιώμενον τοὺς Σαδδουκαίους εἰπεῖν· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὗ εἵνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν αὐτοὺς ὑπέβαλεν, δῆλον ὡς ὄντων ψευδῶν. ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, ὡς δοκίμων καὶ κιβδήλων λόγων οντων.

40. Hom. Clem. XVIII, 20. p. 176, 1.

διὸ δεῖ πάντα ἄνθρωπον σωθῆναι θέλοντα γενέσθαι, ὡς ὁ διδάσκαλος εἶπεν, κριτὴν τῶν πρὸς πειρασμὸν γραφεισῶν βίβλων. οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. τραπεζιτῶν δὲ χρεία, ὅτι τοῖς δοκίμοις καὶ τὰ κίβδηλα ἀναμεμιγμένα.

41. Clem. Al. Strom. II, 4, 15. p. 436.

ἔστι γὰρ δόκιμον νόμισμα καὶ ἄλλο κίβδηλον, ὅπερ οὐδὲν ἔλαττον ἀπατᾷ τοὺς ἰδιώτας, οὐ μὴν τοὺς ἀργυραμοιβούς, οἳ ἴσασι μαθόντες τὸ δὲ παρακεχαραγμένον καὶ τὸ δόκιμον χωρίζειν καὶ διακρίνειν. οὕτως ὁ ἀργυραμοιβὸς τῷ ἰδιώτῃ τὸ νόμισμα, τοῦτο μόνον, ὅτι κίβδηλόν ἐστί φημι·

τὸ δὲ πῶς μόνος ὁ τοῦ τραπεζίτου γνώριμος καὶ ὁ ἐπὶ τοῦτο ἀλειφόμενος μανθάνει.

42. Clem. Al. Strom. VI, 10, 81. p. 780.

εἴ τις ὁμολογεῖ καρδίαν μὴ ἔχειν διηρθρωμένην, τράπεζαν οὐκ ἔχει τῶν ἀργυραμοιβῶν οὐδὲ μὴν τὸ κριτήριον τὸν λόγον. καὶ πῶς ἔτι τραπεζίτης οὗτος δοκιμάσαι μὴν δυνάμενος καὶ διακρῖναι τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ παραχαράγματος.

43. Clem. Al. Strom. VII, 15, 90. p. 887.

δοκίμους ἤτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας.

44. Orig. in Jerem. Hom. 12. (sec. Hieron. 9.), 5, 7. Opp. III. p. 199.

ὅλην τὴν γραφὴν ἐὰν ἐξετάσωμεν, ἐροῦμεν, δόκιμοι γενόμενοι τραπεζῖται· τοῦτο μὲν ἀκούσατε, τοῦτο δὲ ἐνωτίσασθε.

45. Orig. in Jerem. Hom. XIX, 9. Opp. III. p. 276.

ὁ κύριος δοκιμάζει μὲν δίκαια, ἀποδοκιμάζει δὲ ἄδικα, καὶ ἔστιν, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, τραπεζίτης δικαίων καὶ ἀδίκων.

46. Orig. in Matth. Tom. XII, 2. Opp. III. p. 512.

μὴ δόκιμοι τραπεζῖται, μηδὲ ἐπιστάμενοι διακρίνειν πνεύματα.

47. Orig. in Johann. Tom. XIX, 2. Opp. IV. p. 289.

ὑπὸ δοκίμων τραπεζιτῶν θεωρούμενοι, τῶν χωρίζειν ἐπισταμένων ἀπὸ τῶν δοκίμων τὰ ἀδόκιμα, προσποιούμενα δὲ εἶναι δόκιμα, καὶ τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδαχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

48. Orig. in Johann. Tom. XX, 26. Opp. IV. p. 350.

τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ δοκίμου τραπεζίτου ἔργον τυγχάνει

49. Orig. in Johann. Tom. XXXII, 10. Opp. IV. p. 432.

διὸ προσέχωμεν, ἵν' ὡς καλοὶ τραπεζῖται δοκιμάζωμεν μὲν τὸν τῶν ἀληθῶν διάκονον, ἀποδοκιμάζωμεν δὲ τὸν τῶν ψευδῶν.

50. Orig. in Levit. III, 8. Opp. II. p. 199.

Audi prophetam dicentem: argentum vestrum reprobum. Quia ergo est quaedam proba, quaedam vero reproba, propterea apostolus, velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes. Solus enim est dominus noster Jesus Christus, qui te hujusmodi artem possit edocere, per quam scias discernere, quae sit pecunia, quae veri regis imaginem tenet, quae vero sit adulterina, et (ut vulgo dicitur) extra monetam formata.

51. Orig. in Matth. Ser. 28. Opp. III. p. 849.

Magni ergo viri est, audire et adimplere, quod dictum est: Omnia probate, quod bonum est, tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa, et non possunt semetipsos caute servare, ut verum quidem teneant, apud se, ab omni autem specie mala abstineant.

52. Didasc. II, 36. 37. p. 265. 266.

ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι· τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν καὶ γίνεσθαι ὡς ἀργυρονόμον, ὃς ἀφορίζει τοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν.

53. Const. II, 36. 37. p. 64, 6.

τοῖς γὰρ ἱερεῦσιν ἐπετράπη κρίνειν μόνοις, ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. ὑμῖν δὲ οὐκ ἐπιτέτραπται· τοὐναντίον γὰρ εἴρηται τοῖς ἔξω τοῦ ἀξιώματος τοῦ δικαστικοῦ ὑπάρχουσιν· μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε. τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν ὀρθῶς, καθὼς γέγραπται· τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε· καὶ ἀλλαχοῦ· τί καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες· καθάπερ γὰρ οὗτοι τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦνται, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὸν ἐπίσκοπον χρὴ τὰ μὲν ἄμωμα κατέχειν.

τὸ δὲ ἐπίμονον θεραπεύειν, ἢ ἀνιάτως νοσοῦντα ἀποῤῥίπτειν.

54. Athan. Epist. ad monachos I, 272 (Migne Tom. 25. p. 693.)
ἐντυχόντες μέντοι εὔξασθε μὲν καὶ ἀλλήλους εἰς τοῦτο προτρέπεσθε ποιεῖν ὑπὲρ ἡμῶν· εὐθὺς δὲ ἀντιπέμψατε ταῦτα πρὸς ἡμᾶς καὶ μηδενὶ τὸ σύνολον ἀντίγραφον ἔκδοτε, μηδὲ ἑαυτοῖς μεταγράφετε, ἀλλ' ἀρκέσθητε ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τῇ ἐντεύξει, κἂν πολλάκις ἐντυχεῖν θελήσητε.

55. (Pseudo-)Athanasius. Hom. in Matth. 21, 8. (Migne Tom 28. p. 1036.)
καθαρίσωμεν οὖν ἑαυτούς, ἀγαπητοί, ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος· ἀκούσωμεν τοῦ προφήτου βοῶντος· ἁγνίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καθαρίσατε καρδίας, δίψυχοι. οὕτω γάρ τις δυνηθῇ καὶ τὰ αἰσθητὰ δοκιμάζειν καὶ τὰ νοητὰ κατέχειν, καὶ τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τῶν δὲ πόρρω γενέσθαι. ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.

56. Gregorius Nazianz. Carmen Jambicum 18. Ed. Colon. T. II, p. 218.
Τούτων μὲν οὖν, βέλτιστε, ὥσπερ εὐφυὴς
Ἀργυρογνώμων· εἴ τι μὲν καλὸν δέχου·
Ἀπεκλέγου δ' ἃ μή σε ποιεῖ βελτίω.

57. Ambrosius. Expositio in Ev. sec. Lucam. Lib. I. c. 1. p. 1265.
Nam sicut multi in illo populo divino infusi Spiritu prophetarunt, alii autem prophetare se pollicebantur et professionem destituebant mendacio (Jerem. XXVIII, 1), erant enim pseudoprophetae potius quam prophetae, sicut Ananias, filius Azor; erat autem populi gratia discernere spiritus, ut cognosceret, quos referre deberet in numerum prophetarum, quos autem quasi bonus nummularius improbaret, in quibus materia magis corrupta sorderet, quam veri splendor luminis resultaret: sic et nunc in Novo Testamento multi Evangelia scribere conati sunt, quae boni nummularii non probarunt.

58. Ambrosius. Expos. in Ev. sec. Luc. Lib. IX. c. 18. p. 1498.
non ergo omnes excludantur nummularii; sunt enim et boni.

59. Joh. Chrysostomus. Cur in Pentecoste acta apostolorum legantur c. 2. (Migne Tom. 51. p. 98.)
καὶ τίνος ἕνεκεν τραπεζίτας ὑμᾶς ἐκάλεσεν ὁ θεός; παιδεύων ἅπαντας τὴν αὐτὴν σπουδὴν ἐπιδείκνυσθαι περὶ τὴν δοκιμασίαν τῶν λεγομένων, ὅσην ἐκεῖνοι σπουδὴν ἔχουσι περὶ τὴν ἐξέτασιν καὶ εἴσοδον τῶν νομισμάτων. καθάπερ γὰρ οἱ τραπεζῖται τὸ μὲν κίβδηλον καὶ παράσημον ἐκβάλλουσι νόμισμα, τὸ δὲ δόκιμον καὶ ὑγιὲς δέχονται, καὶ διακρίνουσι τὸ νόθον ἀπὸ τοῦ γνησίου, οὕτω καὶ σὺ ποίησον, καὶ μὴ πάντα παραδέχου λόγον, ἀλλὰ τὸν μὲν κίβδηλον καὶ διεφθαρμένον ἔκβαλλε ἀπὸ σοῦ· τὸν δὲ ὑγιῆ καὶ σωτηρίαν ἔχοντα παράπεμπε τῇ διανοίᾳ.

60. Hieron. in Ep. ad Ephes. Cap. IV, 31. Lib. III. T. IVa. p. 378.
ut probati trapezitae sciamus, quis nummus probus sit, quis adulter.

61. Hieron. in Ep. ad Ephes. Cap. V, 10. Lib. III. T. IVa. p. 384.
omnia facienda cum consilio, ut cauti atque solliciti, ea tantum, quae scimus deo placere, faciamus in morem prudentissimi trapezitae, qui sculptum nomisma non solum oculo, sed et pondere et tinnitu probat.

62. Hieron. in Ep. ad Philem. v. 4. Ed. Bened. IVa, p. 448.
Quis putas e nobis probandis numismatibus callidus trapezita non errabit in discretione sanctorum?

63. Cassianus. Collat. I, 20. Edit. Francof. 1722, p. 231.
efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae. Quorum summa peritia est ac disciplina, probare, quodnam sit aurum purissimum et, ut vulgo dicitur, obrizum[1]), quodve sit minus purgatione ignis excoctum, aereo quoque vilique denario, si pretiosum numisma sub colore auri fulgentis imitetur, prudentissima discretione non falli, et non solum numismata tyrannorum vultus exprimentia sapienter agnoscere, sed etiam illa, quae sunt veri quidem regis imagine, sed non legitime figurata, peritia sagaciore discernere. Deinde ne quid illis a legitimo pondere deminutum sit, censura trutinae diligenter inquirere. Quae omnia

1) Verderbt aus dem Griechischen: ὄβρυζον.

nos quoque debere spiritaliter observare Evangelicus sermo sub hujus nominis demonstrat exemplo.

64. Cassianus. Collat. II, 9. p. 243.

Quomodo ergo acquiri debeat (sc. virtus discretionis), cupimus nobis exponi, aut quemadmodum, utrum vera et ex Deo, aut falsa ac diabolica sint, possit agnosci; ut secundum illam Evangelicam, quam superiore tractatu disseruisti, parabolam, qua jubemur fieri probabiles trapezitae, numismati impressam veri regis imaginem pervidentes, deprehendere valeamus, quod non sit in moneta legitima figuratum atque illud, sicut vulgari usus verbo hesterna Collatione dixisti, tanquam paracharagmum reprobemus, illa instructi peritia, quam satis copiose et integre prosecutus habere spiritalem atque Evangelicum trapezitam debere signasti.

65. Vita S. Syncleticae § 100. (Coteler. Graec. Eccl Mon. I. p. 269 = Opp. Athan. II. p. 638.)

καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, τουτέστι τὸ βασιλικὸν χάραγμα ἀκριβῶς γινώσκετε, εἰσὶ γὰρ καὶ παραχαράγματα.

66. Gregorius M. Moralium lib. XXXIII, 37.

residere ad mentis nostrae trutinam sollertes quasi nummularii debemus, ut prius discretio aurum examinet, ne sub virtute se vitium occultet, et quod prava intentione agitur, recti visione pallietur. Cujus si intentionis qualitas approbatur, impressae mox formulae figura quaerenda est, si approbatis monetariis, id est, ab antiquis Patribus ducitur.

67. Theodorus Studita. Sermo CXXV. (Migne T. 99. p. 672. 673.)

δεδοικὼς τὸ κρῖμα τοῦ τὸ τάλαντον ἐν τῇ γῇ κρύψαντος, πρὸς ὃν φησιν ὁ κύριος· δοῦλε πονηρὲ καὶ ὀκνηρέ, ἔδει σε βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ, ἀναγκαίως φθέγγομαι ταῦτα τὰ βραχέα ῥήματα· ὑμῶν δέ ἐστι λοιπὸν τῶν καλῶν τραπεζιτῶν, εἰς ἔργον προσάγειν τὰ λεγόμενα.

68. Petrus Siculus. Historia Manichaeorum c. II. p. 5. (Migne Tom. 104, p. 1241.)

κἀγὼ μὲν ὁ εὐτελὴς καὶ πάσης ἀρετῆς ἀμέτοχος, τὰ γνω-

ρισθέντα μοι πεπονημένως, τῆς τῶν πολλῶν ἀσφαλείας ἕνεκεν, ὑμῖν δοκίμοις τραπεζίταις προστίθημι.

69. Paulinus Nolanus. Epistularum lib. I. Ep. 4. (Monumenta patrum orthodoxographa. II. p. 100.)
ipsos statuens nummularios, ut secundum suam formam probabiles Domino cuderent nummos.

Logion 44.
(2. Thess. 2, 4. 8. 9.)

a. Barn. XV, 5. p. 64, 16.
ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς.

b. *Διδ.* XVI, 4.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.

c. Hom. Clem. II, 17. p. 26, 16.
οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων· καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ τέλει πάλιν πρῶτον ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ καὶ τότε τὸν ὄντως Χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν ἀναφανῆναι.

d. Hom. Clem. III, 16. p. 40, 17.
πλὴν πολλοί εἰσιν τῆς πλάνης κήρυκες, ἕνα τὸν τῆς κακίας ἡγεμόνα ἔχοντες.

e. Hom. Clem. XI, 19. p. 114, 31.
ὅθεν ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης πολὺ τὸν κόσμον πεπλανημένον εἰδὼς καὶ τῇ κακίᾳ συνθέμενον ἰδὼν οὐκ ἠγάπησεν τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην, ὡς ἐκ πλάνης συνοῦσαν.

f. Excerpta Theodoti ap. Clem. Al. § 9. p. 969.
ὅθεν εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους κατὰ τὴν

παρουσίαν τοῦ ἀντιχρίστου πλανηθήσεσθαι· ἀδύνατον δὲ τοὺς ἐκλεκτούς· διό φησι· καὶ εἰ δυνατὸν τοὺς ἐκλεκτούς μου.

g. Orig. in Jerem. hom. IV, 3. Opp. III, p. 143.
καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα ὁ ἐλευσόμενος, ὥστε ἀποπλανᾶσθαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

h. Const. VII, 32. p. 212, 4.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός, ὁ τοῦ ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ· καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ᾽ αὐτῷ.

Logion 45.

(2. Thess. 3, 10.)

a. Pseudo-Ignatius. Ep. ad Magnes. cap. IX. p. 202, 12.
ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω· ἐν ἱδρῶτι γὰρ τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου, φασὶ τὰ λόγια.

b. Didasc. II, 65. p. 285.
εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ᾽ ὑμῖν μὴ ἐσθιέτω· ἀργοὺς γὰρ μισεῖ καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

c. Macar. de oratione cap. 10.
εἴρηκε γάρ· ὁ δὲ ἀργὸς μηδὲ ἐσθιέτω· καὶ ἀλλαχοῦ· τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ.

d. Const. II, 62. p. 96, 6.
εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ᾽ ὑμῖν μηδὲ ἐσθιέτω· ἀργοὺς γὰρ μισεῖ καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

Logion 46.

(1. Tim. 5, 22.)

a. Clem. Rom. II, 8, 6. p. 122.
ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.

b. Acta Pauli et Theclae. C. 2. app. Galland. I. p. 178.
μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται.

Logion 47.
(Ebr. 4, 15.)

Orig. in Matth. comm. Tom. 13, 2. Opp. III. p. 573.
καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησίν· διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων.

Logion 48.
(1. Petr. 3, 9.)

a. Polyc. ad Phil. II, 2. p. 112, 19.
μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας.

b. 1. Petr. 3, 9.
μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.

c. Röm. 12, 17.
μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες. 1. Th. 5, 15. ὁρᾶτε, μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ.

d. Anastasius Sinaita ap. Cotelerium: Monumenta Ecclesiae Graecae Tom. III. p. 429. (= Fabric. Cod. apocr. N. T. II. p. 808.) Acta Philippi c. 31. p. 88.
καὶ μετὰ τοῦτο ἐφάνη αὐτῷ ὁ σωτὴρ ἀναμιμνήσκων αὐτῷ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ λεγούσης, μὴ ἀποδιδόναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ καὶ τῶν λοιπῶν· εἶτα καὶ προσθείς· ἐπεὶ παρήκουσας τῆς ἐντολῆς μου.

Logion 49.
(1. Petr. 4, 8.)

a. Didasc. II, 3. p. 237.
ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

b. Clem. Al. Paedag. III, 12, 91. p. 306.
καὶ μὴν καὶ περὶ ἀγάπης· ἀγάπη, φησί, καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

c. Clem. Rom. I, 49, 5. p. 82, 5.
ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

d. Clem. Rom. II, 16, 4. p. 136, 2.
ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

e. 1. Petr. 4, 8.
ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν

Logion 50.
(2. Petr. 2, 1.)

Const. VI, 18. p. 178, 2.
οὗτοί εἰσι περὶ ὧν καὶ ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων ὅτι εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, οἱ βλασφημήσαντες τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες τὴν παρ' αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν, οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Logion 51.
(2. Petr. 3, 9.)

Justin. Apol. I, 15. p. 62. C.
εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν· θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ.

Logion 52.
(Jac. 1, 12.)

a. Jac. 1, 12.
μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἀπηγγείλατο [ὁ κύριος] τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

b. Acta Philippi (Apocal. apocr. ed. Tischendorf 1866. Suppl. p. 147).

ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν, καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον τῆς χαρᾶς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

Logion 53.

(Jac. 1, 17.)

a. Herm. Mand. II, 4. p. 74, 2.

πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων.

b. *Ibid.* 1. 5.

πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων.

c. Const. VII, 1. p. 199, 2

πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ.

d. Johannes Damasc. Sacra parallela. Lit. *E.* Tit. 8. Opp. II. p. 475.

θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου).

e. Cotelerius. Patres app. I. p. 285. e biblioth. Claromont.

θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων

Logion 54.

(Jac. 1, 5.)

Jac. 4, 5.

ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν; μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν.

Logion 55.

(Jac. 4, 6.)

a. Jac. 4, 6.

διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

b. Ephraem Syr. p. 279, 1.
αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται· καὶ πάλιν· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

c. Clem. Rom. I, 30, 2. p. 48, 18.
θεὸς γάρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

d. Ignat. ad Ephes. V, 3. p. 10, 3.
γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται.

e. Clem. Al. Strom. III, 6, 49. p. 533.
λέγει δὲ αὐτοῖς ἡ γραφή· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

f. Pseudo-Ign. ad Ephes. V. p. 276, 9.
ὑπερηφάνοις δέ, φησίν, ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

Logion 56.
(Jac. 4, 7.)

a. Jac. 4, 7.
ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.

b. Herm. Mand. XII, 5, 2. p. 128, 17.
ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος.

c. 1. Petr. 5, 8. 9.
ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ. ᾧ ἀντίστητε.

Logion 57.
(Apoc. 3, 11.)

Hom. Clem. III, 26. p. 43, 16.
καλὸν ὃ ἔχει τηρεῖ καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει.

Logion 58.
(Apoc. 11, 8.)

a. Const. II, 60. p. 90, 22.
ὁ κύριος . . . καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν· ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ.

b. Orig. in Jerem. Hom. VIII, 7. Opp. III. p. 175.
ἐδικαιώθη γάρ, φησί, Σόδομα ἐκ σοῦ.

Logion 59.
(Apoc. 21, 5.)

a. Barn. VI, 13. p. 28, 13.
λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

b. Apoc. 21, 4. 5.
τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν. καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν.

Logion 60.
(Apoc. 22, 11.)

Euseb. Hist. Eccl. V, 1. p. 165, 22.
ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.

Logion 61.
(Apoc. 22, 12.)

a. Clem. Al. Strom. IV, 26, 173. p. 642.
λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα, καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

b. Const. II, 14. p. 27, 2.
σειραῖς τῶν ἑαυτῶν ἀνομιῶν ἕκαστος σφίγγεται[1], *καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.*

1) Prov. 5, 22.

c. Const. VIII, 13. p. 276, 13.
δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησεν[1]) *καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.*

d. Pseudo-Ignat. Ep. ad Smyrn. VIII. p. 248, 26.
ἐν γὰρ τῷ ᾅδῃ οὐκ ἔστιν ὁ ἐξομολογούμενος[2]) *ἰδοὺ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ*

Logion 62.

(Apoc. 22, 18. 19.)

a. Barn. XIX, 11. p. 78, 5.
φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.

b. Herm. Vis. I, 3, 4. p. 16, 1.
τηρήσωσιν τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον.

c. *Διδ.* IV, 13.
φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.

d. Duae viae vel Judicium Petri (*Κανόνες ἐκκλησ.*) c. 14. Ed. Hilgenfeld p. 116, 8.
φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προσθεὶς μήτε ὑφαιρῶν.

e. Duae viae vel Judicium Petri (*Καν. ἐκκλ.*) c. 30. p. 119.
ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλάξαι τὰς ἐντολάς, μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας.

f. Const. VII, 14 p. 204, 8.
οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου· φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες παρ᾽ αὐτοῦ, μήτε προστιθεὶς ἐπ᾽ αὐτοῖς μήτε ἀφαιρῶν ἀπ᾽ αὐτῶν.

g. Euseb. Hist. Eccl. V, 16. p. 180, 4.
μή πῃ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ᾽ ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῃρημένῳ.

1) Psalm 11, 7. — 2) Psalm 6, 5.

§ 10.

Kritisch-exegetische Anmerkungen.

Logion 1.

(Luc. 6, 31.)

Dieses Logion: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* — ist das negative Correlat zu dem positiven Ausdruck desselben Gedankens Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, wozu die aussercanonische Fassung Hom. Clem. XII, 32. p. 132, 16 zu vergleichen ist: *ἐν λόγῳ· ὃ θέλει ἑαυτῷ, θέλει καὶ τῷ πλησίον· οὗτος γάρ ἐστι θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν.* Ähnlich in der Didasc. I, 1 (= Const. I, 1): *εἷς νόμος (θεοῦ) ἁπλοῦς ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει.* Für beide Fassungen, für die negative aber mehr als für die positive, ist in Tob. 4, 15 (16) eine Parallele vorhanden, *καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσεις.* Diese dort nur gelegentlich ausgesprochene Gnome erscheint aber hier als ein grundlegender Canon der Ethik und ist gewissermassen aus dem früheren Dunkel auf den Leuchter gestellt. Im Anschluss an die Tobiasstelle erscheinen die Citate bei Clemens Al.[1] und in der Didascalia: doch haben alle drei Citate das in Tob. 4, 15 fehlende *ἄλλῳ*, und ausserdem erscheint in dem zweiten Didascalia-Citat der Zusatz: *σοὶ γενέσθαι*, in dem ersten Citat der Didascalia noch vollständiger: *ὑφ᾽ ἑτέρου σοὶ γενέσθαι.* Dadurch nähern sich dieselben der andern Fassung, wo

1) Bei Clemens Al., welcher notorisch den alexandrinischen Canon A. T.'s gebraucht und daher häufig die griechischen Apokryphen mit voller canonischer Autorität als *γραφή* citiert, ist es in diesem Falle naheliegend, dass seine Citationsformel: *τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα*, mit welcher er Strom. II, 23, 149. p. 503 das Logion einführt, das zu seinem Canon A. T.'s gehörige Tobiasbuch bezeichnen will. Vgl. das Nähere über die Stellung des Clemens Al. zu den alttestamentlichen Apokryphen in der (katholischen) Einleitung in die heil. Schriften A. T. von Herbst, nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Welte. Karlsruhe und Freiburg (Herdersche Verlagsbuchh.) 1840 bis 1844. Bd. IV.

das *μισεῖν* durch *μὴ θέλειν* = *μὴ βούλεσθαι* ersetzt ist und das *γίνεσθαι σοὶ* (*ἑαυτῷ*) im Vordersatz und das *ἄλλῳ* im Nachsatz nirgends fehlt, wo also die Parallele zu dem canonischen Logion Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12 vollständig hergestellt ist, und zwar um so vollständiger als in der *Διδαχή*, den Clementinen, der ap. KO., den Const., den Actis apost. die Variante *μὴ θέλειν*, bei Theophilus aber *μὴ βούλεσθαι* enthalten ist, ganz wie zu dem canonischen *θέλειν* in Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12 die aussercanonische Variante *βούλεσθαι* bei Justin Tryph. 93: *ἅπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθά, κἀκείνῳ βουλήσεται* — ebenfalls hervortritt. Das *μὴ θέλειν* = *μὴ βούλεσθαι* in der negativen Fassung aber entspricht durchaus dem hebräischen לֹא אָבָה, insofern das אָבָה bis auf zwei Ausnahmen in der alttestamentlichen Literatur nur mit der Negation verbunden vorkommt.

Interessant ist nun das Verhalten des Redaktors der Constitutionen, welcher in seinen Hauptquellen, der Didascalia und der *Διδαχή*, das Logion dreimal vorfand. Er bringt es an allen drei Stellen jedesmal wieder, und zwar wesentlich in derselben Fassung, wie es sein Grundtext jedesmal bietet. Und wie das Logion in der *Διδαχή* an der Spitze der Schrift als Herrenwort erscheint (vgl. den ganzen Context: *ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον· τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* —, so tritt solches in den Constitutionen noch mehr hervor, wo nach dem Herrenwort: *ἀγαπῆν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας κτλ.* mit *καί·* das weitere Citat eingeleitet wird: *πᾶν ὃ μὴ θέλεις κτλ.* und endlich mit *τοῦτ᾽ ἔστιν* die andere Fassung des Logion, wie sie Clemens Al. bietet, epexegetisch hinzugefügt wird.

Logion 2.

(Lc. 6, 36—38.)

[Körner p. 11. Gebhardt-Harnack, Clementis Rom. epp. p. 27. 28.]

Zu Mt. 7, 1. 2: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρη-*

θήσεται ὑμῖν —, sowie zu Lc 6, 36—38: γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν· καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —, finden sich bei Clemens Rom., den Clementinischen Homilien, Polycarp, Clemens Al., Origenes, Macarius, Didascalia, Constitutionen ausserсanonische Parallelen von grösserem und kleinerem Umfang mit Texten, welche über die canonischen hinausgehen und mit Varianten, die sich als Übersetzungsvarianten eines dahinterliegenden hebräischen Urtextes deutlich erkennen lassen. Alle diese canonischen und aussercanonischen Parallelen erscheinen daher als Bruchstücke eines gemeinsamen Quellentextes, welcher bei Clemens Rom. und Clemens Al. am vollständigsten erhalten ist, wobei die fast wörtliche Übereinstimmung beider Autoren für die Genauigkeit ihrer Citate Zeugniss ablegt. Eine analytische Vergleichung nun dieser Citate der beiden Clemens mit allen einschlagenden canonischen und aussercanonischen Parallelen giebt erst ein vollständiges Bild von dem Sachverhalt und von der Authenticität der citierten Texte.

a.

Clem. Rom. ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε

Clem. Al. ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε —

Polycarp. ἐλεᾶτε, καὶ ἐλεηθῆτε

Mt. 5, 7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

Lc. 6, 36. γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

b.

Clem. Rom. ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν —

Clem. Al. ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν —

Macarius. ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν

Didascalia. ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν

Constitutt. ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν —

Ignatius. ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν — [1])
Lc. 6, 36. ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε.

c.

Clem. Rom. ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν —
Clem. Al. ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν —
Mt. 7, 12. πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς —
Lc. 6, 31. καθὼς θέλετε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

d.

Clem. Rom. ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν —
Clem. Al. ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν —
Const. δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν —
Lc. 6, 38. δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν. —

e.

Clem. Rom. ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε —
Clem. Al. ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε —
Origenes. ὡς κρίνετε, κριθήσεσθε —
Didascalia. ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε —
Const. ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε —
Mt. 7, 2a. ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε —
Polycarp. μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε —
Const. p. 64, 10. μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε —
Lc. 6, 37. καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε. —

f.

Clem. Rom. ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν —

1) Das Citat gehört den Pseudo-Ignatianen an, und lautet da Trall. VIII p. 188, 26: ἄφετε γάρ, φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν. Man beachte die Übereinstimmung mit den Constitutionen.

Clem. Al. ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν —
1. Cor. 13, 4. ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται.

g.

Clem. Al. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Polycarp. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Lc. 6, 38. ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Mt. 7, 2b. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν —
Clem. Rom. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν —
Hom. Cl. p. 174, 31. ᾧ μέτρῳ ἐμέτρησαν, μετρηθῇ αὐτοῖς τῷ ἴσῳ.

An diese analytische Vergleichung knüpfen sich mehrere interessante Beobachtungen. Den Satztheil ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε hat der erste Evangelist als Makarismus in den Anfang der Bergpredigt Mt. 5, 7 aufgenommen. Was sich aus der Vergleichung der Bergpredigt bei Mt. mit der Recension bei Lc. ergiebt, dass nämlich der dritte Evangelist den ursprünglichen Bau dieser Rede mit vier Makarismen und vier Weherufen als Einleitung und einen wesentlich kürzeren, freilich oft auch gekürzten Text treuer erhalten hat [1], bestätigt sich auch hier: der Makarismus Mt. 5, 7 ist an dieser Stelle secundär. Trotzdem aber ist er seinem wesentlichen Inhalte nach echt und zur Bergpredigt, nur an eine spätere Stelle derselben, gehörig. Lucas hat für ἐλεᾶν die Übersetzungsvariante *οἰκτίρμονες γίνεσθαι* und im zweiten Satztheile ebenso eine Übersetzungsvariante: *ἀπολύειν* (= *ἀφιέναι*). Die Verwandtschaft des dritten Satztheils mit Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31 einerseits und mit der negativen Fassung dieses Gedankens in Logion 1 andererseits liegt auf der Hand. Dass auch der Satztheil, welcher das *χρηστεύεσθαι* enthält, zum Urtext gehört, dafür zeugt das neutestamentliche *ἅπαξ λεγόμενον* 1. Cor. 13, 4, wodurch Pauli Bekanntschaft mit diesem Theile des Logion verbürgt ist, wie auch der Satztheil vom *κρίνειν* in den paulinischen Briefen (Röm. 2, 1; 14, 4. 10. 13; 1. Cor. 4, 5 vgl. Jac. 4, 12) mehrfach anklingt. Der hebräische Charakter

1) Vgl. Weiteres in der Note zu dem Logion 48.

des Urtextes tritt am deutlichsten in den Versionen des letzten Satztheils hervor, wo das dem Relativum אשׁר nach hebräischem Sprachgebrauch reflexiv nachgesetzte Pronomen personale theils durch *ἐν αὐτῷ* (am meisten hebraisierend), theils durch *τῷ ἴσῳ*, theils durch *ἀντί* (im Compositum *ἀντιμετρεῖν*, wiedergegeben ist. In dem vorausgesetzten hebräischen Text: בַּמִּדָּה אֲשֶׁר אַתֶּם מוֹדְדִים בָּהּ יִמַּד לָכֶם gehört selbstverständlich das בָּהּ zum Relativsatz, in den Übersetzungen des Clemens Rom. und den Homilien aber ist dieses בָּהּ irrthümlicher Weise zum Hauptsatze gezogen und desshalb mit *ἐν αὐτῷ* oder *τῷ ἴσῳ* ausgedrückt worden.

Nach alledem ist weder der hebräische Grundcharakter des vollständigen Textes zu bezweifeln noch ein einziges Glied desselben als unecht auszuscheiden.

Logion 3.
(Lc. 10, 7.)

Beide Citate, das canonische: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* wie das angeschlossene aussercanonische: *ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ* sind von Epiphanius ohne Citationsformel eingeführt. Aber indem nachgewiesener Massen das erste Citat aus dem Munde des Herrn stammt, weist das verbindende *καί* vor dem zweiten Citate auf dieselbe Quelle zurück. Sachlich ergänzen beide Citate einander, und sprachlich stellen sie sich noch näher, wenn man für das erste die Matthäus-Parallele in Betracht zieht: Mt. 10, 10: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*. Auch das *ἀρκετόν* kommt in dem ersten canonischen Evangelium (Mt. 10, 25; 6, 34) zweimal vor. Zu dem *ἐργαζόμενος* bieten die Agrapha 27 und 45 (namentlich das letztere: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω*) treffende sprachliche wie sachliche Parallelen. Ausserdem ist noch zu vergleichen *Διδ.* XI, 6: *ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστί.* *Διδ.* XI, 12. *ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· δός μοι ἀργύρια ἢ ἕτερά τινα, οὐκ ἀκούεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.*

Auch gehört hierher ein Wort des Apollonius bei Euseb. H. E. V, 18, 4. p. 185, 4: *εἶτ' ἐπιφέρει λέγων· „δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλύειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφῆτιν εἰληφυῖαν καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι;"* Endlich ist auch das canonische Wort Lc. 3, 14 noch herbeizuziehen: *ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν.*

In Summa bildet das von Epiphanius aufbewahrte Herrenwort ein geradezu nothwendiges Correlat zu dem Logion Lc. 10, 7 = Mt. 10, 10. Bei den Dienern Christi soll dem Recht auf Belohnung die Pflicht der Genügsamkeit entsprechen. Der Lebensunterhalt (*τροφή*) — nicht mehr und nicht weniger — ist ihnen von dem Herrn zuerkannt.

Logion 4.
(Lc. 11, 49.)

Der Zusammenhang des Textes bei Origenes ist folgender: *τίς δὲ γεννᾷ προφήτας; ἡ σοφία τοῦ θεοῦ. ἔλεγεν οὖν τό· οἴμοι ἐγὼ μήτηρ, ὡς τίνα με ἔτεκες, ὦ σοφία;* (Jer. 15, 10) *Τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς."* Es liegt mithin auf dem *τέκνα αὐτῆς* der Nachdruck, und damit ist dem ganzen Citat das Siegel der Genauigkeit und Quellenmässigkeit aufgeprägt. Die quellenmässige Echtheit des Logion wird aber auch noch durch canonische Parallelen gestützt, nämlich Luc. 7, 35: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*, wo also von den *τέκνα τῆς σοφίας* die Rede ist, und Luc. 11, 49, wo mit den Worten: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας κτλ.* von der *σοφία τοῦ θεοῦ* ein *ἀποστέλλειν* ausgesagt ist und zwar ein *ἀποστέλλειν τοὺς προφήτας.* Indem nun Origenes auf Grund unseres Logion die *τέκνα τῆς σοφίας* als *προφῆται* erläutert, ergäbe sich auch für die Auslegung von Luc. 7, 35 ein bestimmender Gesichtspunkt und folgender Sinn: gegenüber dem Unverstand der Hörer (Lc. 7, 31—34 = Mt. 11, 16—19a) wird die Weisheit (Gottes) = *σοφία* (der Messias) durch ihre Abgesandten — *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (*προφῆται* — *τὰ τέκνα αὐτῆς*) gerechtfertigt — *ἐδικαιώθη*,

d. h. in sich selbst als Weisheit bewährt = *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*. Offen bliebe hierbei allerdings noch die Frage, ob und wie die in Lc. 7, 35 nur durch den Sinaiticus, in der Parallele Mt. 11, 19[b] aber durch den Vaticanus, durch Hieronymus und eine Anzahl Versionen vertretene Variante: *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* entstanden sein möchte und welcher hebräische Grundtext für beide Varianten vorauszusetzen wäre. Wenn übrigens der Aorist *ἐδικαιώθη* ähnlich wie dasselbe *ἐδικαιώθη* in Logion 58 als irrthümliche Übersetzung des hebräischen prophetischen Futurums zu betrachten sein sollte, so würde die Erklärung von Luc. 7, 35 noch schlagender werden. Jetzt, würde dann der Sinn sein, wird des Menschen Sohn als *φάγος* und *οἰνοπότης*, als *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* verkannt (v. 34); dereinst aber wird er als die *σοφία θεοῦ* erkannt und gerechtfertigt werden durch seine Nachfolger, durch seine Kinder (*τὰ τέκνα αὐτῆς*), seine Propheten, die er senden wird.

Logion 5.

(Luc. 12, 49.)

[Zahn, Ignatii et Polycarpi Epistulae p. 87. Not. — Westcott p. 450. Hilgenfeld p. 44. 47. 48.]

Origenes spricht sich zwar über die Authenticität dieses Logion nur unsicher, Didymus aber desto bestimmter aus. Und die guten canonischen Parallelen (Luc. 12, 49: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν* —, 3, 16: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ* —, Mc. 9, 49: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* —. 12, 34: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) sowie der hohe und reine Charakter seines Inhaltes sind geeignet, vollends alle Bedenken gegen die Echtheit desselben schwinden zu lassen. Das Didymus-Citat bei Mai, Nova biblioth. VII, 2, 267 hat folgenden Zusammenhang: *καὶ τοῖς ἐναντίοις δὲ κολάσεις ἐπιφέρων ἐστὶ φοβερός· πελάζων γάρ τις αὐτῷ διὰ τοῦ τὴν θείαν δέδεκται διδασκαλίαν, τῷ ἁμαρτάνειν ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός· διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου, ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ᾿ ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας. καὶ νῦν οὖν φησὶ τοῖς περιέχων τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ παρακούουσι. φοβερὸς μέγας ὄντως τοῖς δ᾿ ὁ σωτὴρ ἐναντιουμένοις αὐτοῦ*

Logion 6.
(Luc. 13, 35.)

Die canonischen Parallelen zu dem Logion: *ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος* sind in Lc. 13, 35 = Mt. 23, 38: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος* — enthalten und lassen den Inhalt des obigen Agraphon in keiner Weise als abweichend von dem sonstigen Charakter der Reden Jesu erscheinen. Neu ist nur die Gebetsform. Dass Hippolyt aber dies Gebetswort als ein Herrenwort betrachtet, zeigt der Context: *διὰ τί, ὦ προφῆτα, εἰπὲ ἡμῖν, τίνος χάριν ὁ ναὸς ἠρημώθη; ἆρα διὰ τοῦ λαοῦ εἰδωλολατρείαν; ἆρα διὰ τὸ τῶν προφητῶν αἷμα; ἆρα διὰ τῆς μοιχείας καὶ πορνείας Ἰσραήλ; Οὐδαμῶς, φησίν. ἐπὶ πᾶσιν γὰρ ἐκείνοις πάντοτε συγγνώμης καὶ φιλανθρωπίας ἠξιοῦντο· ἀλλ᾽ ὅτι τὸν υἱὸν τοῦ εὐεργέτου ἐθανάτωσαν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῷ πατρὶ συναΐδιος. ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος.*

Logion 7.
(Luc. 16, 10.)

[Fabricius I. p. 329. Körner p. 14. Hofmann p. 319. Westcott p. 435. Hilgenfeld p. 44. 47.]

In dem durch Irenaeus beglaubigten Citate des zweiten Clemensbriefes liegt jedenfalls ein Bruchstück aus der Perikope vom ungerechten Haushalter vor, aber nach einem aussercanonischen Texte. Der zweite Theil des Clemens-Citates trifft, abgesehen von der Einleitung, wörtlich mit dem canonischen Lucastexte zusammen. Vgl.

2. Clem. *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.*

Lc. 16, 10[a]. *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.*

Der erste Theil des Clemens-Citates, zumal in der von Irenaeus aufbewahrten Fassung, deckt sich, abgesehen von den Varianten: *τὸ ἀλλότριον* = *τὸ μικρόν* und *τὸ ὑμέτερον* = *τὸ μέγα* vollständig mit Lc. 16, 12. Vgl.

2. Clem. *εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, μέγα τίς ὑμῖν δώσει;*

Iren. Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est, quis dabit vobis?

Lc. 16, 12. εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;

Eine weitere canonische Parallele ist vorhanden Mt. 25, 21: ἐπ᾽ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῷ σε καταστήσω. Ferner ein aussercanonischer Paralleltext, den Origenes aufbewahrt hat: c. Cels. VIII, 47: ἐν ἐλαχίστῃ πόλει ἐγένου πιστός, ἧκε καὶ ἐπὶ τὴν μεγάλην.

Vor der zuerst von Grabe aufgestellten und sodann von Schneckenburger und Hilgenfeld acceptierten Vermuthung, dass das Clemens-Citat auf das Ägypterevangelium zurückzuführen sei, hätte man schon durch die Übereinstimmung des Clemenscitates mit Irenaeus bewahrt bleiben sollen [1]. Denn Irenaeus, gegen die Häresen schreibend, würde sicherlich nicht ein häretisches Evangelium wie das der Ägypter als Autorität benutzt haben. Zu vergleichen ist endlich noch Hippolyti Philosoph. X, 33. p. 540, 57: ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθεὶς καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυνηθῇς. Das πιστευθῆναι findet sich wieder Lc. 16, 11: τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; ferner Πιστ. Σοφ. zu Lc. 12, 48: παντὶ ᾧ ἐπίστευσαν περισσόν, ζητήσουσι περισσὸν ἀπ᾽ αὐτοῦ. — Alle diese Parallelen bezeugen, dass das von dem Autor des zweiten Clemensbriefes benützte εὐαγγέλιον nicht isoliert stand.

Logion 8.

(Luc. 17, 32. 33.)

[Hilgenfeld p. 44. 47. Körner p. 14. Fabricius I. p. 329. Hofmann p. 319.]

Wenn Hilgenfeld dieses Logion: διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ·

1) Darüber, dass die von Grabe aufgebrachte, von vielen Seiten acceptierte, namentlich aber von Schneckenburger (Über das Evangelium der Ägypter, ein historisch-kritischer Versuch. Bern 1834) und Hilgenfeld durchgeführte Identifikation der im zweiten Clemensbriefe gebrauchten Evangelienquelle mit dem Ägypterevangelium ohne Begründung ist, vergleiche: Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. (Mit einer Studie über das Ägypterevangelium). Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft V. S. 232—241.

σῴζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου ebenfalls dem Ägypterevangelium zuschreibt, so liegt hierzu besserer Anhalt vor als bei den Citaten des zweiten Clemensbriefes. Denn dass der der valentinianischen Richtung ergebene Gnostiker Theodotus, welchem wir das fragliche Logion verdanken, das dieser Richtung entsprechende Ägypterevangelium gebraucht hat, ist aus § 67 seiner Fragmente (bei Clem. Al. p. 985) mit Bestimmtheit zu ersehen. Gleichwohl sind in diesen Fragmenten des Theodotus nicht wenige werthvolle Evangeliencitate erhalten, deren Herkunft aus dem Ägypterevangelium in keiner Weise sich nachweisen lässt. Und speciell obiges Citat besitzt zwei gute canonische Parallelen, eine alttestamentliche, Gen. 19, 17: הִמָּלֵט עַל־נַפְשֶׁךָ = LXX: *σῴζων σῷζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν* —, und eine neutestamentliche, welcher jene alttestamentliche Parallele zu Grunde liegt, nämlich Lc. 17, 32: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ.* v. 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι κτλ.* Dass in den Worten Lc. 17, 31 ff. der Herr den Genesistext vor Augen gehabt hat, zeigt auch die weitere Parallele Lc. 17, 31b: *μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω* = LXX Gen. 19, 17: *μὴ περιβλέψῃς εἰς τὰ ὀπίσω* = אַל־תַּבִּיט אַחֲרֶיךָ —. Und nicht nur, dass der Lucastext v. 32: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ* den Eindruck einer redaktionellen Abkürzung hervorruft, sondern auch bei Clemens Al. Strom. VII, 16, 93 p. 889 ist ein Citat erhalten, welches in vortrefflicher Weise den Context bei Lucas ergänzt: *μὴ ἐπιστρεφέσθω εἰς τὰ ὀπίσω καθάπερ ἡ Λὼτ γυνή.* Hiernach würde sich der ursprüngliche Context in folgender Weise reconstruieren lassen:

> *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὃς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ ἐν ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω καθάπερ ἡ Λὼτ γυνή. ὃς γὰρ ἂν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ, σώσει αὐτήν. σῴζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου.*

Von einer besonderen Betonung der *ψυχή*, wie Hilgenfeld will, als ob die salus sine carne hervorgehoben sein sollte, ist nach diesem Zusammenhang Nichts zu spüren. Im Gegentheil ist in der alttestamentlichen Grundstelle נֶפֶשׁ = *ψυχή* = *ζωή* als irdisches Leben wie oft zu fassen; selbstverständlich aber gewinnt in Jesu Munde das alttestamentliche — aus irdischen

Verhältnissen entnommene — Vorbild eine erhöhte, vergeistigte Bedeutung.

Jedenfalls ist das von Theodotus aufbewahrte Herrenwort nicht bloss dem Lucastexte Lc. 17, 31 ff., sondern auch dem von den andern Evangelisten aufbewahrten Herrenwort Mc. 8, 35 = Mt. 16, 25 = Mt. 10, 39 = Luc. 17, 33 = Joh. 12, 25 von der Rettung der Seele durchaus congenial. Es könnte also immerhin der Gnostiker Theodotus das Logion aus dem Ägypterevangelium entnommen haben, ohne dass damit die Echtheit des Ausspruchs in Frage gestellt würde. Denn dass das Ägypterevangelium das Urevangelium benutzt hat, darüber siehe § 10, Anm. 30. Aber, wie bereits bemerkt ist, der Zusammenhang dieses Logion mit dem Ägypterevangelium ist eine reine Vermuthung.

Logion 9.
(Lc. 20, 47.)

Dieses Logion ist bisher weniger beachtet worden, als es verdient. Erst seit der Auffindung der *Διδαχή* hat man den Text von *Διδ.* I, 5 und die dazu vorhandenen patristischen Parallelen ins Auge gefasst, ohne freilich den gesamten Sachverhalt und das Vorhandensein eines Herrenwortes zu erkennen. Die Erklärer der *Διδαχή* haben die Verwandtschaft von *Διδ.* I, 5 mit dem Pastor des Hermas Mand. II, 5 wohl hervorgehoben und über die Priorität beider Schriften daraufhin verhandelt. Der katholische Theologe Funk macht in seiner Doctrina duodecim apostolorum, 1887, p. XIV. XV auch auf die sonst wenig gekannte Parallele bei Clemens Al. aufmerksam. Holtzmann (Einleitung S. 167) verweist auf das Citat in den Constitutionen und lässt sogar an den betreffenden Stellen Const. IV, 3. p. 115, 6 die *Διδαχή* als Autorität citiert sein. Der Sachverhalt ist aber, wie man sich aus genauer Vergleichung namentlich auch mit der Didascalia überzeugen kann, folgender. In seinen beiden Hauptquellen fand der Redaktor der Constitutionen das Logion zweimal, nämlich einmal in der Didascalia, das andere Mal in der *Διδαχή*. Da nun, wo er die letztere Quelle bearbeitete, nämlich im VII. Buche der Constitutionen, liess er das Logion fallen. Dagegen im IV. Buche, im dritten Capitel, wo Didasc. IV, 3 zu Grunde liegt, liess er das Citat bestehen. Aber er gab es weder

nach dem Texte der Didascalia, noch nach dem Wortlaute der Διδαχή, sondern nach einem volleren Texte wieder, welcher sich wesentlich gleichlautend bei Anastasius, und mit einigen untergeordneten Varianten, jedoch in demselben Umfange in dem Fragmente (aus den Hypotyposen) des Clemens Al. wiederfindet. Es ist also klar, dass der Redaktor der Constitutionen in Betreff dieses Logion noch über eine dritte Quelle verfügte, welche ihm als die beste erschien und als werth, dass nach ihrem Wortlaute das Dictum wiedergegeben werde. Indem er nun dabei das fragliche Logion mit Bestimmtheit als Herrenwort (ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος εἶπε — καὶ γὰρ εἴρηται ἐπ' αὐτοῦ) einführt, ist diese dritte Quelle als eine aussercanonische bezw. vorcanonische Evangelienschrift zu erkennen, auf welche der Redaktor der Constitutionen auch sonst so vielfach sich stützt, aus welcher er auch das Logion: μακάριος ὁ διδοὺς ἤπερ ὁ λαμβάνων nach einer von dem Wortlaute der Acta abweichenden Fassung schöpft. (Vgl. Anm. 12.) Dabei bringt er ganz wie Anastasius das οὐαί dieses Logion in unmittelbaren Zusammenhang mit jenem μακάριος ὁ διδούς, wie ja auch auf ähnliche Weise in der Bergrede nach der Urrelation den vier Makarismen (Lc. 6, 20—22) ein vierfaches οὐαί (Lc. 6, 24—26) entsprach. Hieraus wird es nun ferner klar, dass die Διδαχή den quellenmässigen Zusammenhang beider Herrenworte sehr wohl kannte und mit der Formel κατὰ τὴν ἐντολήν auch ihrerseits die Evangelienquelle citiert, aus der sie schöpfte, wenn es heisst (Διδ. I, 5: μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν. οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ. Ist ja hier auch die erste Hälfte der Seligpreisung ganz in der von dem Redaktor der Constitutionen und Anastasius überlieferten aussercanonischen Fassung citiert. Wie aber der Makarismus, so ist auch das mit οὐαί beginnende Herrenwort von der Διδαχή nur in abgekürzter Gestalt angezogen. Hermas hat, das μακάριον weglassend, den Weheruf ebenfalls in seiner Weise verwerthet. Beide, der Redaktor der Διδαχή und der Pastor Hermae, haben, wie man nun sehen kann, unmittelbar aus der ihnen offenstehenden Evangelienquelle geschöpft, und über die Priorität der einen Schrift vor der andern lässt sich daher aus diesen Parallelen nichts entscheiden. Aber auch Clemens Al. ist in seinem Citat sowohl von der Διδαχή als von Hermas unabhängig, da

seine Fassung des Logion nicht bloss an Vollständigkeit über diese beiden Schriftsteller hinausgeht, sondern auch mit dem Texte des von den Constitutionen ausdrücklich als eines Herrenwortes eingeführten Logion wesentlich übereinstimmt. Endlich wird auch die Didascalia mit ihrer aussercanonischen Evangelienschrift in diesem Citat ebenfalls als direkt von der allen gemeinsamen Evangelienquelle abhängig zu erachten sein. Unter diesen Umständen ist die von Körner (S. 8) aufgestellte Meinung, dass das Logion aus Lc. 20, 47 = Mt. 23, 14 = Mt. 12, 40 frei componiert worden sei, hinfällig; aber andererseits ist der von Körner gegebene Hinweis auf das canonische *οὐαί* in Lc. 20, 47 (= Mt. 23, 14 = Mc. 12, 40) als Beweis für die geistige Congenialität des aussercanonischen Herrenwortes mit den canonischen Herrenreden werthvoll. Dieses aussercanonische *οὐαί* ist eine sachliche Ergänzung nicht nur zu dem *μακάριος ὁ διδούς*, sondern überhaupt zu der in den canonischen Evangelien so stark eingeprägten Vorschrift des Gebens und der Barmherzigkeit gegen die Armen. Es weht in diesem Logion eine sittlich kräftigende, erfrischende Luft, welche geeignet ist, die Miasmen des von der katholischen Kirche frühzeitig in ungesunder Weise geförderten Bettelwesens zu vertreiben, dieselbe erfrischende Luft, wie in dem andern Logion: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω.* Vgl. Anm. 45.

Logion 10.

(Act. 14, 22.)

Gegen Fabricius, Lardner, Eichhorn, Bleek u. A. nimmt Harnack mit dem früheren Commentator des Barnabas-Briefes Müller an, dass in den Worten Barn. VII, 11 p. 36, 13: *οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με* — keine Citation folglich kein *ἄγραφον* Christi, vorliege, sondern die Rede nur den Schluss mache aus dem Vorigen, indem diese Zusammenfassung des Hauptgedankens Christo in den Mund gelegt werde —, ähnlich also etwa, wie es wahrscheinlich in dem Schlusse des XII. Kapitels des 2. Clemensbriefes (p. 128, 21) der Fall ist. (Vgl. Anm. 30. 46.) Indess eine Anzahl canonischer und aussercanonischer Parallelen hält doch die Möglichkeit offen, dass

ein gemeinsamer Quellentext vorliege, der auf ein Herrenwort zurückgehen würde. Dem *θλιβέντας καὶ παθόντας* entspricht das *θλιβόμενοι ἡδέως ἔπαθον* bei Hermas Sim. VIII, 10, 4. pag. 194, 1; ferner das *ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι* bei Macarius Hom. XXVII, 20. p. 109; desgleichen *θλιβόμεθα — καὶ ἡμεῖς πάσχομεν* 2. Cor. 1, 6, sowie das tolerare ac perpeti bei Lactantius. Weiter erscheint das *ὀφείλουσιν θλιβέντας* der Barnabasstelle identisch mit *χρὴ ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι* (Mac.), *θλιβῆναί σε δεῖ* Herm.), *ὅσα δεῖ αὐτὸν παθεῖν* (Act. 9, 16), *μέλλομεν θλίβεσθαι* (1. Th. 3, 4), *μέλλεις πάσχειν* (Apoc. 2, 10), *διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν* (Act. 14, 22), *ἔδει με παθεῖν* Hom. Cl. p. 12, 25, tolerare ac perpeti necesse est (Lact.). Bei dem *ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας* denken wir an die verwandte Jesusrede: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Mc. 12, 34 und an die Parallelstelle *διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, bei dem *ἰδεῖν με* an Joh. 16, 16: *πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με* und Lc. 2, 26: *πρὶν ἢ ἴδῃ τὸν Χριστόν*, endlich bei dem *λαβεῖν με* an das Justinische *ἄγραφον· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω κτλ.* und an die paulinische Verwerthung dieses Herrenwortes: *διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ* [1]. Mithin nicht nur der Gedankenkreis der Barnabas-Stelle, sondern auch die sprachliche Darstellung desselben ist derart, dass dieses Wort mit seinen zahlreichen namentlich canonischen Parallelen sehr wohl aus einem Herrenworte entsprungen sein könnte.

Logion 11.

(Act. 17, 24.)

Bei den zahlreichen Bezugnahmen Jesu auf das Alte Testament müsste es fast befremdlich erscheinen, wenn von ihm die Grundstelle von der Schöpfung der Welt (Gen. 1, 1) niemals angezogen worden wäre. Da nun die Clementinischen Homilien eines solchen Herrenwortes ausdrücklich Erwähnung thun (denn in den pseudo-clementinischen Citationsformeln ist *ὁ ἀληθὴς προφήτης* doch immerzu als Bezeichnung Christi gemeint (vgl. Hom. p. 26, 16; 114, 31; 117, 3; 120, 1; 130, 36), so braucht

1) Vgl. Logion 39.

dieses Wort nicht im Interesse des von dieser Schrift vertretenen unitarischen Gottesbegriffes dem Herrn in den Mund gelegt zu sein. Wird doch in der durch und durch christologischen Stelle Lc. 10, 21 = Mt. 11, 25—27 der Vater gleichfalls als *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* angeredet. Aber auch Paulus, der so gern aus der Evangelienquelle schöpft und nach Act. 17, 24 das Quellenwort: *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* aus des Herren Mund verwendet zu haben scheint [1]), beginnt ebenda nach der lucanischen Relation seine athenische Rede mit einer Parallele zu dem Homilien-Citate, indem er sagt: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ*. Die dabei hervortretenden Varianten *ποιήσας* (Paulus) und *κτίσας* (Hom.) sind selbstverständlich auf das hebräische Grundwort בָּרָא zurückzuführen. Vgl. aus der Hexapla des Origenes nachstehende Übersetzungsvarianten von Gen. 1, 1:

Gen. 1, 1.	Aquila.	Symmachus.	LXX.	Theodotion.
בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים	*ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεός.*

Lag nun ein an Gen. 1, 1 sich anschliessendes Herrenwort vor, wie es in den Homilien angedeutet ist, so wird es um so begreiflicher, wie dieses Wort an die Spitze des christlich-trinitarischen Glaubensbekenntnisses frühzeitig treten konnte. Vgl. Iren. I, 10, 1: *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*. Ebenso Acta Petri et Pauli sect. 69: *ἕνα θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κηρύσσομεν, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*. Vgl. Ps. 146, 6. LXX.

Logion 12.
(Act. 20, 35.)

Die Übersetzungsvarianten dieses Logion werden ersichtlich aus folgenden Nebeneinanderstellungen:

Act. 20, 35.	*μακάριόν ἐστι μᾶλλον*	*διδόναι*	*ἢ*	*λαμβάνειν*
Epiph.	*ἀγαθὸν*	*διδόναι μᾶλλον*	*ἢ*	*λαμβάνειν*
Const.	*μακάριος*	*ὁ διδοὺς*	*ἤπερ*	*ὁ λαμβάνων*

1) Vgl. dazu auch Eph. 1, 10.

Anast.	μακάριος	ὁ διδοὺς	ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα
Διδ. I, 5.	μακάριος	ὁ διδοὺς	[κατὰ τὴν ἐντολήν]

Dazu vergleiche man die drei hebräischen Rückübersetzungen:

Londoner N. T.:	מְאֲשֶׁר לָתֵת מִקַּחַת׃
Salkinson:	טוֹב נְתֹן מִקַּחַת׃
Frz. Delitzsch:	טוֹב אֲשֶׁר־תִּתֵּן מִשֶּׁתִּקָּח׃

Dass die Rückübersetzung des μακάριον mit טוֹב die dem hebräischen Sprachgenius allein entsprechende und dass in dem hebräischen Urevangelium wirklich טוֹב zu lesen gewesen ist, zeigt die Epiphaniusvariante: ἀγαθόν (= μακάριον) auf das Deutlichste. Interessant ist dabei ferner die verschiedene Wiedergabe des hebr. מִן comparativum im Griechischen theils mit μᾶλλον ἤ (Acta, Epiph.) theils mit ἤπερ (Const.) theils mit ὑπέρ[1] (Anast.) zu beobachten. Nach der participialen Fassung in der Διδαχή, in den Const. und bei Anastasius, welche auch schon Clem. Rom. vertritt ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, würden, wie auch in dem damit verbundenen Weherufe: οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν, οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι im hebräischen Urtexte die Participien vorauszusetzen sein. Wie nun die aussercanonischen Citate mit ihren von Act. 20, 35 unabhängigen Texten, so geht auch das Citat der Acta selbst jedenfalls auf das ursprünglich hebräische Urevangelium zurück, welches Lucas ja auch in seinem Evangelium als Hauptquelle benutzt hat. Da aber gerade die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte (darunter ganz besonders die Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter Act. 20) mannigfache Bezugnahmen auf Herrenworte aus jener Quelle enthalten (vgl. auch ausserdem die beiden vorausgegangenen Logia 9. 10), so steht der Annahme nichts entgegen, dass schon Paulus selbst das Logion Act. 20, 35 jener Quelle entnommen hat. Auf das bereits in der Διδαχή erkennbare quellenmässige Verbundengewesensein des μακάριος mit dem entsprechenden οὐαί ist schon bei dem Logion 9 hingewiesen worden. Auch in dem nächstfolgenden Herrenwort kehrt diese organische Verbindung von μακάριος und οὐαί auf überraschende Weise wieder.

1) Dieselbe Wiedergabe des מִן comparativum durch ὑπέρ vergleiche § 6 in der Übersetzungsvariante 59, S. 64, ferner in § 10, Logion 28.

Logion 13.

(Röm. 3, 8.)

Dass auch hier wie oben bei No. 10 unter dem *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης* des Clementinen-Citates Jesus zu verstehen sei, ergiebt sich unwiderleglich aus der zweiten Hälfte des Logion, wozu auch die canonischen Parallelen vorhanden sind. Vgl.

Hom. Cl. *καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν· οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.*

Mt. 18, 7. *ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα· πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.*

Lc. 17, 1. *ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν· οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.*

In ähnlicher Weise nun wie nach der Untersuchung unter No. 9. 12 in der Quelle mit dem *μακάριον διδόναι* ein *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* verbunden war, so taucht zu dem canonischen: *οὐαὶ δι' οὗ τὰ σκάνδαλα ἔρχεται* in dem Clemenscitate als Correlat die Seligpreisung: *μακάριος δι' οὗ τὰ ἀγαθὰ ἔρχεται* hervor. Jenes *οὐαί* und dieses *μακάριος* war also zu einem sich in seinen Theilen ergänzenden Doppelwort verbunden. Und dieses Doppelwort Jesu: *τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ* und: *καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν* hatte, wie aus Röm. 3, 8 zu erkennen ist, den Gegnern des Christenthums Veranlassung zu der Lästerrede (*βλασφημούμεθα*) gegeben: *ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.* Durch diese paulinische Parallele empfängt das Homilien-Citat eine überraschende Bestätigung, wie andererseits durch das in den Homilien auf aussercanonischem Wege aufbewahrte Herrenwort der paulinischen Stelle Röm. 3, 8 neues Licht des Verständnisses zufliesst.

Logion 14.

(Röm. 6, 3.)

An drei Stellen, denen weder die Didascalia noch die *Διδαχή* zu Grunde liegt, bringt der Redaktor der Constitutionen die bestimmte Nachricht, dass der Herr selbst das *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* gestiftet (*δούς, ἔδωκεν*) und durch eine ausdrückliche *ἐντολή* angeordnet habe. Ja in der dritten Stelle fügt er den aussercanonischen Text eines von Mt. 28, 19 wesentlich abweichenden, bezw. über Mt. 28, 19 hinausgehenden, Taufbefehls

bei, in dessen Wortlaut das *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* an der Spitze steht. Es fliesst dem Redaktor der Constitutionen hier sichtlich die von ihm auch sonst oft benutzte aussercanonische Evangelienquelle, deren vorcanonischer, bezw. vorpaulinischer Charakter erkennbar wird, wenn man begreift, dass für die paulinische Ausdrucksweise Röm. 6, 3: *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* — eben jene Evangelienquelle massgebend gewesen ist. Weiteres hierüber muss einer monographischen Behandlung des Taufbefehls nach dem Urevangelium vorbehalten bleiben. Nur auf das Eine sei die Aufmerksamkeit an dieser Stelle noch hingelenkt, dass das *βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον* im originalen Taufbefehle dem *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* im originalen Epiloge der Abendmahlseinsetzung (1. Cor. 11, 26) durchaus entspricht. Vgl. Logion 22.

Logion 15.

(1. Cor. 1, 25.)

Das von der apostolischen Kirchenordnung dem Herrn zugeschriebene Logion: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται* — ist inhaltlich den canonischen Jesusreden durchaus congenial, vgl. z. B. Mt. 9, 12: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες*, ganz besonders aber dem von Origenes aufbewahrten aussercanonischen Herrenworte: *ἠσθένουν διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας* (Logion 47) auch sprachlich nahe verwandt. Die Echtheit des von der ap. KO. citierten Herrenwortes wird aber weiter namentlich durch Paulus beglaubigt 1. Cor. 1, 25: *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν*. Zugleich wird durch die Bezugnahme auf jenes Herrenwort die paulinische Ausdrucksweise erst recht erklärlich und verständlich. In dem Herrenworte nämlich ist unter *τὸ ἀσθενές* die durch die Sünde geschwächte Menschenwelt (vgl. Röm. 8, 3: *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*) gemeint, welche gerettet werden soll (*σωθήσεται*) durch *τὸ ἰσχυρόν* d. i. *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ*, welches in Christo erschienen ist (vgl. Lc. 3, 16: *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου*). Aber auch wo *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ* erscheint als *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ*, nämlich in dem *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* (1. Cor. 1, 23), ist es

noch stärker (*ἰσχυρότερον*) als alle Stärke der Menschen (*τὸ ἰσχυρὸν τῶν ἀνθρώπων*), ja gerade dadurch, dass *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ* als *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* in der Gestalt der durch die Sünde geschwächten Menschennatur (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3) erschien, wurde durch den Gekreuzigten *τὸ ἀσθενές*, das wirklich Schwache, gerettet (*σωθήσεται*), durch das *ἰσχυρόν*, die Gottheit. Also — dies ist der paulinische Gedankengang im Anschluss an jenes Herrenwort — gerade in der Erlösung der Menschheit durch den Gekreuzigten wird es erwiesen, dass selbst *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* unendlich stärker ist als *τὸ ἰσχυρὸν τῶν ἀνθρώπων*. — Ein Anklang an das Logion scheint sich bei Minucius Felix erhalten zu haben.

Logion 16.
(1. Cor. 2, 9.)

Paulus citiert 1. Cor. 2, 9 mit der Formel: *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται* — das Fragment einer verloren gegangenen Schrift, welches lautet: *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Dieses Citat berührt sich vielfach mit alttestamentlichen, speciell jesaianischen Ausdrücken. Vgl. Jes. 64, 3: מֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא־רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה־לוֹ׃ LXX: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν. οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ, καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν*[1] *ἔλεον*. Ferner Jes. 65, 17: כִּי־הִנְנִי בוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה וְלֹא תִזָּכַרְנָה הָרִאשֹׁנוֹת וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב׃ = LXX: *ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσι τῶν προτέρων, οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν*. Man sieht, es sind nicht bloss gleich oder ähnlich lautende Ausdrücke, sondern auch dieselben namentlich in Jes. 65, 17 hervortretenden eschatologischen Grundgedanken in jenes von Paulus citierte Fragment aufgenommen. Gleichwohl

1) Dieses *τοῖς ὑπομένουσιν* erscheint wieder in der Form, in der das Fragment bei Clem. Rom. citiert ist: I, 34, 8 p. 56, 2: *λέγει γάρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*.

können nicht diese Jesaiasstellen, wie Hieronymus in dem Comm. in Isai. lib. XVII Ed. Bened. III, 173 und ep. 57 ad Pammachium wollte, mit der Formel *καθὼς γέγραπται* citiert sein. Denn die in Jes. 64, 3 und 65, 17 vereinzelten Ausdrücke sind in dem Citate 1. Cor. 2, 9 zu einem Ganzen vereint, und dieses Ganze ist so völlig aus Einem Gusse, auch schriftstellerisch so abgerundet, dass trotz der fragmentarischen Citation der selbständige Charakter des Citats den jesaianischen Parallelen gegenüber nicht zu verkennen ist. Dazu kommt der scharf abgebrochene Anfang des Citats: *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.*, wodurch man auf einen bestimmten Context hingewiesen wird, welcher bei Jesaia nirgends zu finden ist. Gerade diese fragmentarische Construktion des Anfangs lässt das Citat als das Fragment einer Schrift erkennen, welche trotz aller Anklänge an Jesaias doch der alttestamentliche Jesaias nicht sein kann. Und da in der gesamten alttestamentlichen, neutestamentlichen und überhaupt urchristlichen Literatur eine Schrift, welche dieses Fragment enthalten hätte, nicht mehr vorhanden ist, so muss nothwendiger Weise das paulinische Citat 1. Cor. 2, 9 einer verloren gegangenen Schrift entstammen.

Es fragt sich nun: giebt es Instanzen, aus denen auf Namen und Charakter einer Schrift, in deren Context jenes Citat gehört hätte, geschlossen werden kann?

In dieser Hinsicht kommt zunächst die Ascensio Jesaiae in Betracht. Denn Hieronymus, obwohl er persönlich der Meinung ist, dass das paulinische Citat auf den canonischen Jesaias des A. T. zurückzuführen sei, sagt doch (Comm. in Isaiam lib. XVII) ausdrücklich, dass die apokryphische Schrift „Ascensio Jesaiae" dieses Fragment enthalten habe, und es liegt an sich kein Anlass vor, diese Angabe des Hieronymus zu bezweifeln, ohne dass damit jedoch die Frage nach dem wirklichen Ursprung des Fragments entschieden wäre. Denn die apokryphische Ascensio Jesaiae oder das *Ἀναβατικὸν Ἠσαΐα*, welches ausser Hieronymus l. c. noch Origenes (in der Epist. ad Africanum und der Homil. I in Esaiam), Epiphanius (Haer. XL, 2, p. 292; Haer. LXVII, 3, p. 712), die Constitutionen (VI, 16, p. 176, 20), Pseudo-Athanasius (Synops. Sacrae Scripturae Opp. II, p. 201), Anastasius (saec. XI, teste Oudino cf. Comm. de scriptoribus ecclesiasticis Vol. II, p. 562) erwähnen, konnte sehr wohl ein solches an den canonischen Text

des alttestamentlichen Jesaias sich anschliessendes Logion enthalten haben. Aber merkwürdiger Weise findet sich, wie schon Routh (Reliquiae sacrae I, p. 282, 59) hervorgehoben hat, in der von Richard Lawrence herausgegebenen äthiopischen, von Gfrörer (1840) in lateinischer Übersetzung zugänglich gemachten und (1877) von Dillmann in äthiopischem und lateinischem Texte veröffentlichten Ascensio Isaiae vatis keine Spur jenes Fragmentes. Dasselbe gilt von der durch O. v. Gebhardt aus einer Pariser Handschrift in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1878 S. 330–353 zum Abdruck gebrachten *Προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ μεγίστου τῶν προφητῶν Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* in griechischem Texte. Aber auch wenn diese apokryphischen Machwerke das fragliche Fragment enthalten hätten, so wäre für die Erkenntniss über den letzten Ursprung desselben damit Nichts gewonnen. Denn Gfrörer setzt die Abfassung der Ascensio Jesaiae in die Jahre 68–69, also viel später als den ersten Corintherbrief. Und selbst wenn die Entstehung dieses Apokryphum in die fünfziger Jahre nach Christi Geburt gefallen wäre, würde dasselbe für den Apostel keine Autorität und am wenigsten eine solche Autorität gewesen sein, dass er mit der Citationsformel: *καθὼς γέγραπται* dasselbe den canonischen Büchern des A. T. gleichgesetzt haben würde.

Erscheint sonach die Angabe des Hieronymus über das Enthaltengewesensein jenes Citates in der Ascensio Jesaiae als sehr zweifelhaft und für den eigentlichen Ursprung des Fragmentes jedenfalls durchaus werthlos, so gilt das letztere gleichermassen von seiner andern Angabe, dass nämlich das Logion auch in einer andern apokryphischen Schrift, der Apocalypsis Eliae zu finden gewesen sei. (Ep. 57 ad Pammachium und Comm. in Isai. lib. XVII.) Zwar tritt in diesem Falle seinem Zeugniss das noch gewichtigere des Origenes an die Seite, welcher (Comm. in Matth. ser. 117. Opp. de la Rue III, 916) in dem nur lateinisch erhaltenen Texte sagt: Quoniam et apostolus scripturas quasdam secretorum (secretus = *ἀπόκρυφος*) profert, sicut dicit alicubi: quod oculus non vidit nec auris audivit: in nullo enim regulari (regularis = *κανονικός*) libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae (= *ἀπόκρυφα Ἠλία τοῦ προ-*

φήτου). Aber über dieser apokryphischen Schrift schwebt fast völliges Dunkel. Hieronymus am angeführten Orte nennt sie „apocalypsis Eliae"; Anastasius Bibliothecarius bezeichnet sie (nach dem Zeugniss des Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1074 in Uebereinstimmung damit „Eliae prophetia"; Epiphanius citiert sie (Haer. XLII. p. 372) kurzweg: *παρὰ τῷ Ἡλίᾳ*, und dem entsprechend nannten sie Nicephorus in seiner Stichometrie *Ἠλίας προφήτης* sowie Pseudo-Athanasius (Synops. S. Scripturae Opp. II. p. 201) *Ἡλίου τοῦ προφήτου* — (sc. prophetia); endlich in Übereinstimmung mit dem Ausdruck des Origenes „secreta Eliae", welchen Zacharias Chrysopolitanus in der Harmonia evangelica cap. 166 Bibl. Patr. T. 19 p. 937 wiederholt, führt Georgius Syncellus die Schrift unter dem Namen *τὰ Ἡλία ἀπόκρυφα* ein, wie auch die Constitutionen (VI, 16 p. 176, 20) dieselbe als *βιβλία ἀπόκρυφα Ἡλία* benennen. Aus der Stichometrie des Nicephorus ist zu ersehen, dass die fragliche Schrift einen ziemlichen Umfang (3016 Verse) gehabt hat. Wenn nun auch über den Inhalt derselben Nichts weiter verlautet, so ist doch ihr secundärer Charakter genügend zu erkennen aus der Benennung *τὰ Ἡλία ἀπόκρυφα* = secreta Eliae und aus ihrer Rubricierung unter die Apokryphen bezw. Pseudepigraphen in der Synopsis S. Scripturae bei Pseudo-Athanasius und damit übereinstimmend in der Stichometrie des Nicephorus neben der *ἀνάληψις Μωϋσέως*, neben *Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ* und neben den unter den Namen Zephania, Sacharia, Habakuk, Ezechiel, Daniel, Baruch aufgeführten Pseudepigraphen (*ψευδεπίγραφα*), wie auch ähnlich die Constitutionen die Pseudepigraphen: *βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἡσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἡλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν* zusammenstellen. Wenn daher wirklich, wie nach dem zwiefachen Zeugniss des Origenes und des Hieronymus angenommen werden muss, die Apokalypse des Elias jenen von Paulus 1. Cor. 2, 9 citierten Text enthalten haben sollte, so wird bei dem secundären, unterwerthigen Charakter dieser Schrift die wirkliche Quelle, aus welcher Paulus schöpfte, nicht in diesem *ἀπόκρυφον*, sondern bei einer Autorität zu suchen sein, aus welcher er mit gutem Recht unter der Formel: *καθὼς γέγραπται* einen Beleg für seine apostolischen Aussagen entnehmen konnte. Es sind mithin die Angaben über das Ent-

haltengewesensein des fraglichen Logion in der Apokalypse des Elias für die Hauptfrage nach dem letzten Ursprung jenes Fragmentes und nach der Quelle des paulinischen Citats ebenso werthlos wie die bezügliche Aussage des Hieronymus über die Ascensio Jesaiae. Überdies deutet Hieronymus unverblümt an, dass die beiden genannten Schriften nicht harmlose apokryphische Dichtungen, sondern häretische Machwerke gewesen sein müssen. Denn er sagt in dem Comm. in Isai. lib. XVII: Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione hujus testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. De quibus vere dici potest, quod sedeat diabolus in insidiis cum divitibus in apocryphis, ut interficiat innocentem. Et iterum: Insidiatur in apocrypho quasi leo in spelunca sua: insidiatur, ut rapiat pauperem (Psal. IX, 8). Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium. Auch ist es ja bekannt, wie gnostische und andre Irrlehrer das Logion 1. Cor. 2, 9 missbrauchten und die Mysterien ihrer schrankenlosen Speculationen damit zu rechtfertigen suchten. Es könnte also möglicher Weise, da jene apokryphischen Schriften durch ihre fingierten alttestamentlichen Namen der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche älter erschienen, als sie wirklich waren, die apocalypsis Eliae das fragliche Logion sogar aus Paulus entnommen haben, während zugleich aber auch die andere Möglichkeit vielleicht noch näher liegt, dass sie aus derselben Quelle schöpften, welche Paulus mit *καθὼς γέγραπται* citiert.

Nach Erledigung dieser Vorfragen ist nun erst eine unbefangene Untersuchung des wirklichen Sachverhaltes möglich. Hierbei sind folgende Fragen zu beantworten: 1. Giebt es von dem 1. Cor. 2, 9 citierten Fragmente noch patristische Parallelcitate, welche einen vollständigen Context zu dem von Paulus citierten Fragmente erkennen lassen? 2. Wenn solche vollständigere Parallelcitate vorhanden sind, lassen sich daraus Schlüsse ziehen in Bezug auf den Charakter jener verloren gegangenen Schrift, welcher Paulus das Fragment 1. Cor. 2, 9 entnahm? 3. Sind vielleicht auch Citationsformeln vorhanden, welche einen besseren Anhalt bieten, als jene uncontrolierbaren Angaben des Origenes und Hieronymus?

Da treten zunächst Parallelcitate hervor, welche einen zwar verwandten, aber doch von 1. Cor. 2, 9 verschiedenen Context erkennen lassen. Und zwar ist Hegesipp hierfür der älteste Zeuge.

In dem Citate desselben fehlen die Schlussworte, welche Paulus hat: *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* — und dafür steht am Anfang: *τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθά*. Dass hier ein bestimmter, nicht zufällig von 1. Cor. 2, 9 abweichender Text vorliegt, bezeugen die mit dem Hegesippus-Texte übereinstimmenden Parallelen bei Origenes: *ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δικαίων*, sowie bei Athanasius: *τὰ ἀγαθὰ τὰ ἡτοιμασμένα αὐτοῖς*, endlich auch in den Homilien: *δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος*. Die damit bewiesene Thatsache eines von 1. Cor. 2, 9 constant abweichenden Textes entscheidet auch die vielfach ventilierte Streitfrage, ob Hegesipp mit seinem über den von ihm citierten Text ausgesprochenen Verwerfungsurtheil zugleich ein Verwerfungsurtheil über Paulus habe aussprechen wollen. Nach Photius (l. c.) lässt sich nämlich Stephanus Gobarus folgendermassen über Hegesipp aus: *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ᾿ ὅ, τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα*[1] *λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς*. Es wird aus diesen Worten allerdings klar, dass der referierende Stephanus Gobarus der Meinung ist, Hegesipp beziehe sich in der That auf das paulinische Citat 1. Cor. 2, 9 und missbillige dasselbe als mit den Herrenworten Mt. 13, 16 in Widerspruch stehend (*καταψεύδεσθαι*). In dieser anscheinenden Verwerfung eines canonischen Wortes wie 1. Cor. 2, 9 sieht Stephanus Gobarus einen ihm unbegreiflichen Verstoss des Hegesipp (*οὐκ οἶδ᾿ ὅ, τι παθών*). Nun wäre bei der entschieden judenchristlichen Richtung Hegesipps, welche aus den zuverlässigsten Nachrichten über ihn hervorleuchtet, die Möglichkeit einer oppositionellen Stellung dem Paulinismus gegenüber nicht ausgeschlossen. Man erinnere sich nur dessen, was Eusebius (H. E. IV, 22, 8 p. 146) von Hegesipp berichtet: *ἔκ τε τοῦ καθ᾿ Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν*, man erwäge,

1) nämlich: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*.

dass Hegesipp der erste ist, von dem der Gebrauch des judenchristlichen Hebräerevangeliums unter dieser ausdrücklichen Benennung: *τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* — berichtet wird, und dass nach Iren. I, 26, 1 mit dem einseitigen Gebrauche des judenchristlichen Evangeliums die Verwerfung des Apostels Paulus verbunden zu sein pflegte: apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. In Erwägung dieser Umstände läge die Annahme nahe, dass auch Hegesipp in seiner judenchristlichen Richtung durch Verwerfung von 1. Cor. 2, 9 überhaupt eine ablehnende Stellung dem Paulinismus gegenüber habe markieren wollen. Aber gleichwohl ist solche Annahme in diesem Falle durchaus unbegründet. Denn man kann nicht nur nicht einsehen, warum Hegesipp gerade ein Citat gewählt haben sollte, wenn es ihm darauf ankam, seine Opposition gegen Paulus zum Ausdruck zu bringen, sondern auch — was die Sache entscheidet — es ist eben gar nicht der Text des paulinischen Citates 1. Cor. 2, 9, sondern nur ein verwandter Text, um den es sich bei Hegesipp handelt. Es ist vielmehr ein Text, welcher auch durch andere Parallelen in der von 1. Cor. 2, 9 abweichenden Form beglaubigt ist, ein Text also, von dem man nach den von Hieronymus und namentlich von Origenes gemachten Angaben mit Wahrscheinlichkeit vermuthen kann, dass er aus der apokryphischen Schrift der Apokalypse des Elias entnommen gewesen ist. Dafür spricht einerseits der Umstand, dass Origenes, welcher die Apokalypse des Elias kannte, in Jerem. Hom. XVIII, 15 ganz ebenso wie Hegesipp von den *ἀγαθὰ τῶν δικαίων* redet, welche Ausdrucksweise dem paulinischen Citate 1. Cor. 2, 9 völlig fremd ist, und andererseits, dass Hegesipp nach der weiteren Angabe des Eusebius (H. E. IV, 22, 9. p. 146) trotz seiner Vorliebe für das Hebräerevangelium eine oppositionelle Stellung gegen die übrige apokryphische Literatur einnahm, indem er den Zusammenhang zwischen den apokryphischen Schrifterzeugnissen und den häretischen Tendenzen seiner Zeit aufzudecken bestrebt war: *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.* Hegesipp wird sonach bei Verwerfung des von ihm citierten Textes gar nicht Paulus, sondern die apokryphische Elias-Apokalypse gemeint und ihr gegen-

über eine ähnlich ablehnende Stellung wie später Hieronymus eingenommen haben, indem er das in jener Apokalypse enthaltene, mit 1. Cor. 2, 9 allerdings verwandte, Dictum als mit den Worten des Herrn unverträglich hinstellte. Dass er dabei in der Motivierung seines Urtheils nicht glücklich war, sofern zwischen den Worten der Elias-Apokalypse und Mt. 13, 16. 17, wie der Augenschein zeigt,

Elias-Apokalypse:	Mt. 13, 16. 17.
ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη,	ὑμῶν δε μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ ἴδαν κτλ. Hom. Cl. III, 53: οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν.

nicht nur kein unvereinbarer Gegensatz, sondern vielmehr eine auffällige sprachliche Verwandtschaft und geistige Reciprocität besteht, kommt hierbei weniger in Betracht. Viel wichtiger ist der Thatbestand,

a, dass die von Hegesipp citierten Worte jedenfalls von 1. Cor. 2, 9 verschieden waren,

b, dass also Hegesipp keinesfalls Paulus, sondern wahrscheinlich die apokryphische Elias-Apokalypse bekämpft hat,

c, dass mithin eine schon aus inneren Gründen nicht wahrscheinliche Berufung Pauli in dem Citat 1. Cor. 2, 9 auf die Elias-Apokalypse auch bei Hegesipp in keiner Weise indiciert ist,

d, folglich, dass bei der gleichwohl unleugbaren Verwandtschaft zwischen dem paulinischen Citat 1. Cor. 2, 9 und den von Hegesipp, Origenes, Athanasius citierten Worten eine gemeinsame ältere Quelle angenommen werden muss, aus welcher beide — Paulus und der Verfasser jener Apokalypse — geschöpft haben.

Ist hiermit ein nicht mehr blos negatives, sondern auch ein wichtiges positives Resultat gewonnen, so liegt es nahe, in der verloren gegangenen Schrift, aus welcher Paulus das Fragment

1. Cor. 2, 9 citiert, und welche er mit der Formel: *καθὼς γέγραπται* als Autorität gleichwerthig neben das A. T. stellt, die auch sonst von ihm so vielfach verwerthete vorcanonische Evangelienschrift zu suchen, wobei die schon hervorgehobene Congenialität des Logion 1. Cor. 2, 9 mit Mt. 13, 16. 17 und die gleichzeitige Anlehnung an das alttestamentliche Sprachgut wie in Jes. 64, 3; 65, 17 als dem Charakter der Reden Jesu entsprechend dieser Annahme durchaus günstig ist. Gleichwohl bedarf es noch weiterer Indicien, um diese Annahme zur Gewissheit zu erheben. Diese bietet zunächst der Redaktor der Constitutionen, welcher jene verloren gegangene vorcanonische Evangelienschrift ebenfalls zweifellos benutzt hat. Derselbe führt das Fragment 1. Cor. 2, 9 in Verknüpfung mit einem evangelischen Context ein, welcher an innerer organischer Zusammengehörigkeit sowie an sprachlicher Concinnität Nichts zu wünschen übrig lässt. Da nämlich, wo im VII. Buche der Constitutionen die Quelle der *Διδαχή* zu fliessen aufhört (Const. VII, 32, p. 212, 12. *Διδ.* XVI, 8), fügt der Redaktor der Constitutionen aus einer anderen Quelle noch einen Schluss an, in welchem das Fragment 1. Cor. 2, 9 mit einem an Mt. 25, 46 anklingenden, aber wesentlich darüber hinausgehenden, Evangelientexte organisch verbunden erscheint. Wie dabei zunächst der canonische Text Mt. 25, 46 zu der aussercanonischen Parallele der Constitutionen sich verhält, zeigt folgende Vergleichung:

Mt. 25, 46.	Const. p. 212, 15. 16.
καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.	*τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Die drei Elemente, wodurch der Constitutionen-Text von der canonischen Matthäus-Parallele abweicht und seine Unabhängigkeit von der canonischen Textgestalt erweist, entsprechen gleichwohl durchaus dem Sprachcharakter der synoptischen Evangelien, nämlich

a, *τότε* — vgl. z. B. Lc. 21, 27 = Mc. 13, 26 = Mt. 24, 30; ferner Lc. 21, 21 = Mc. 13, 14 = Mt. 24, 16, in demselben eschatologischen Zusammenhang, und sonst oft.

b, *οἱ πονηροί* — vgl. Mt. 13, 49: *καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων* — also ganz derselbe Gegensatz zwischen *οἱ πονηροί* und *οἱ δίκαιοι* wie in dem Constitutionen-Text;

c, *πορεύσονται* — in demselben Gleichnisse, wozu Mt. 25, 46 gehört, Mt. 25, 41: *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*.

Sichtlich ergeben also die Constitutionen schon in diesem Satztheil einen volleren Urtext als das erste canonische Evangelium in Mt. 25, 46.

Das Bindeglied aber, durch welches dieser Text mit 1. Cor. 2, 9 verknüpft erscheint, sind die zwei Worte: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα*, woran das paulinische Fragment: *ἃ ὀφθαλμὸς κτλ.* organisch sich anschliesst. Dieses *κληρονομοῦντες* entspricht gänzlich dem *κληρονομήσατε* Mt. 25, 34 in demselben eschatologischen Gleichnisse. Wenn daher dieses *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα*, wodurch der Constitutionen-Text die beiden canonischen Stellen Mt. 25, 46 und 1. Cor. 2, 9 verbunden erscheinen lässt, nicht auf einem Urtext beruhte, sondern aus der Feder des Compilators entstammte, so wäre darin ein Raffinement, wie es nicht grösser gedacht werden könnte, und ein Eingelebtsein in die Einzelheiten der synoptischen Jesusreden vorauszusetzen, wie es bei dem mehr äusserlich verfahrenden, seine Quellenschriften mit canonischen und aussercanonischen Citaten wie mit aussen aufgeklebten Vignetten ausschmückenden Compilator der Constitutionen sonst nicht beobachtet wird. Der Eindruck, dass er vielmehr auch hier ein aussercanonisches Evangeliencitat anfügt, wird noch verstärkt durch die sich organisch anschliessenden Schlussworte: *καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*. Diese Worte finden sich weder bei Paulus 1. Cor. 2, 9 noch Mt. 25, 46 und sind doch den synoptischen Jesusreden durchaus congenial. Vgl. Lc. 6, 23: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ* = Mt. 5, 12; ferner Lc. 10, 20: *χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Dazu vgl. man noch 1. Petri 4, 13b: *χαίρετε ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι*. Der Gegenstand des *χαίρειν* aber, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ist ja vorher in dem Gleich-

nisse verheissen Mt. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν.

Es vereinigen sich somit alle Indicien zu der Annahme, dass in den Const. VII, 32. p. 212, 15—20 der ursprüngliche vollständige Schluss des Gleichnisses Mt. 25, 31—46 erhalten ist. Man halte nur die drei Höhenpunkte des Gleichnisses v. 34. 41 und 46 mit dem Constitutionentext zusammen, um die tiefen innerlichen Beziehungen zu erkennen.

Mt. 25, 34.

τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Mt. 25, 41.

τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

Mt. 25, 46.

καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Const. p. 212, 15—20.

τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Dass Paulus sein Citat 1. Cor. 2, 9 καθὼς γέγραπται aus dem ursprünglichen Schlusse des Gleichnisses entnommen habe, ist um so wahrscheinlicher, als er auch sonst auf das Gleichniss Mt. 25, 31—46 wiederholt Bezug nimmt. Vgl. Röm. 9, 22. 23: σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, sowie die σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν —, Eph 2, 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός —, Eph. 1, 3. 4. πατὴρ ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου vgl. Mt. 25, 34: δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου —, 1. Cor. 6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσου-

σιν —. Gal. 5, 21: *οἱ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* — Col. 3, 23. 24: *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ, εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας* vgl. Mt. 25, 34: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν*, v. 40: *ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε* —, Eph. 6, 7. 8: *δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις εἰδότες ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου* —, Röm. 14, 10: *πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ* —, 2. Cor. 5, 10: *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ* — vgl. Mt. 25, 31—33: *τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη — καὶ στήσει τὰ μὲν κτλ.* Bei der grossen Menge dieser stillschweigenden Bezugnahmen auf jenes Gleichniss kann es daher in keiner Weise befremden, wenn Paulus ein Wort aus dem Schlusse desselben mit der Formel: *καθὼς γέγραπται* als ausdrückliches Citat seiner Quelle einführt. Es bleibt aber noch die Erledigung der weiteren Frage übrig: Ist vielleicht in der patristischen Literatur auch eine ähnliche Citationsformel für diesen Urtext vorhanden, durch welche das gewonnene Resultat bestätigt und die Quelle desselben als schriftliche Evangelienquelle ausdrücklich namhaft gemacht wird? Hier tritt nun das Citat des Clemens Al. in seiner Bedeutung hervor. Clemens Al., welcher das Logion 1. Cor. 2, 9 in seinem fragmentarisch-paulinischen Charakter viele Male citiert (vgl. Paed. III, 12, 86. p. 303[1]; Strom. IV, 18, 116. p. 615; Strom. V, 6, 41. p. 669[2]), bringt in dem Protreptikos einen davon abweichenden vollständigeren Text: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρ-*

1) Paedag. III, 12, 86. p. 303: *ἀγαθὰ μὲν γὰρ ὄντως, ἃ οὔτε οὖς κτλ.*

2) Strom. I, 6, 41. p. 669: *τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβών, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.*

δίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Man sieht, dass dieser Text mit dem Constitutionen-Texte wesentlich identisch ist. Denn wenn auch die Citationsweise des Clemens Al. eine freiere ist und der ursprüngliche Satzbau durch eine schriftstellerische Zwischenfrage des Autors einigermassen aufgelöst erscheint, so fehlt doch weder das dem Constitutionen-Texte charakteristische *κληρονομήσουσι* (welches übrigens auch in dem Citate Strom. V, 6, 41. p. 669: *τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβών, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.* deutlich anklingt) noch das fast charakteristischere, weil originalere: *καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου* (= Const. p. 212, 19: *καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*), woraus klar wird, dass schon anderthalb Jahrhunderte vor dem Redaktor der Constitutionen Clemens Al. denselben Text gekannt und gebraucht hat. Und hier nun tritt uns auch bei Clemens Al. eine bedeutsame Citationsformel entgegen, welche die bisher gewonnenen Resultate vollauf bestätigt. Wenn nämlich Clemens Al. das Citat im Protreptikos auf eine *γραφή* zurückführt, so kann in diesem Falle der Corintherbrief nicht gemeint sein. Denn erstens citiert Clemens die apostolischen Schriften in der Regel nicht als *γραφή*, sondern als *ὁ ἀπόστολος* und in ähnlicher Weise, höchstens als *γραφὴ ἀποστολική*. Man vgl. in diesem Falle das Citat, wo Clemens wirklich 1. Cor. 2, 9 im Auge hat, Strom. V, 4. 25. p. 659: *ἀπόστολον· διὸ καὶ ἐπιφέρει „ἀλλὰ κηρύσσομεν, καθὼς γέγραπται", φησίν. „ἃ ὀφθαλμὸς κτλ.*) Und zweitens — was entscheidender ist — in dem Protreptikos-Citat handelt es sich um einen Text, welcher weit über 1. Cor. 2, 9 hinausgeht, dagegen mit dem aussercanonischen Text der Constitutionen übereinstimmt, um einen Text, welcher nur aus einer aussercanonischen Quelle entflossen sein kann. Es muss dieselbe Quelle gewesen sein, welche Clemens bei der Erwähnung des Herrenwortes: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* Strom. I. 28, 177. p. 425 ebenfalls als *γραφή* namhaft macht durch die ähnlich lautende Formel: *εἰκότως ἄρα ἡ γραφὴ — παραινεῖ.* Wenn er aber hier diese Quelle einführt mit den Worten: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται*, so charakterisiert er sie nicht blos im Allgemeinen als autoritative Schrift, sondern durch das *εὐαγγελίζεται* ganz bestimmt und ganz deutlich als eine

Evangelienschrift. So ist es klar: die *γραφή* des Clemens entspricht dem *καθὼς γέγραπται* des Paulus, es ist eine *γραφὴ εὐαγγελιζομένη*, aus welcher die Citate stammen, und die Analyse das Constitutionencontextes bewährt sich auf das Exakteste.

Dabei erscheint es nicht als ausgeschlossen, dass der Verfasser der Elias-Apokalypse, wie es in der Urkirche bei Abfassung apokryphischer Schriften häufig geschah, das Urevangelium benutzt und den an 1. Cor. 2, 9 anklingenden Text, wie ihn Hegesipp und Origenes citieren, aus derselben Quelle, wie Paulus sein Citat, geschöpft hat. Unter diesen Umständen wird auch der Irrthum des Origenes, der das Urevangelium selbst nicht kannte, erklärlich, wenn er sagt: apostolus scripturas quasdam secretorum profert etc.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, wie der Context dieses Logion: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.*, mit dem von Macarius aufbewahrten Herrenworte zusammentrifft: *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*. Vgl. Anm. 29.

Logion 17.
(1. Cor. 4, 1. 2)

[Fabricius I, p. 361. Hofmann p. 326. Westcott p. 157. Hilgenfeld p. 44. 46.]

Die clementinischen Homilien citieren dieses Logion *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε* — ganz in derselben Weise, wie die zahlreichen übrigen Herrenworte aus ihrer guten Evangelienhauptquelle, von welcher man mit Bestimmtheit dieses Dreifache sagen kann: 1. dass dieselbe, obwohl mit keinem canonischen Evangelium identisch, zahlreiche Parallelen zu den canonischen Evangelien bietet, 2. dass sie mit den namentlich aus Epiphanius und Hieronymus bekannten Citaten des Hebräerevangeliums in keiner Weise, dagegen mit guten patristischen Evangeliencitaten vielfach sich berührt, 3. dass die in den Homilien zahlreich auftretenden Varianten zu den canonischen Parallelen in der Regel als Übersetzungsvarianten auf einen dahinterliegenden hebräischen Urtext zurückweisen. Zu dem obigen Herrenwort, wie es die Homilien citieren, sind

direkte canonische Parallelen nicht nachweisbar, dagegen eine Zahl aussercanonischer Parallelcitate, unter denen Clemens Al. obenan steht. Sein Text des Logion deckt sich, nur mit Weglassung des *φυλάξατε*, vollständig mit dem Homilientext. Zu der von Hofmann (in dem Leben Jesu nach den Apokryphen) ausgesprochenen Annahme, dass Clemens Al. hierbei aus dem Hebräerevangelium geschöpft habe, oder zu der Aufstellung Hilgenfelds, dass dieses Logion dem Ägypterevangelium angehöre, liegt nicht der geringste positive Anhalt vor. Vielmehr, wenn Clemens Al. das Logion *ἔν τινι εὐαγγελίῳ* gefunden hat, so wird mit diesem Ausdruck wohl dieselbe aussercanonische Quelle gemeint sein, welche er bei dem vorausgegangenen Logion (zu 1. Cor. 2, 9) mit der Formel *ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται* und bei den *δόκιμοι τραπεζῖται* mit der ähnlichen Citationsweise *ἡ γραφὴ εἰκότως παραινεῖ* namhaft macht. Für die Güte dieser Quelle zeugt die Benützung derselben schon durch Paulus 1. Cor. 2, 9; 1. Th. 5, 21. 22, in diesem Falle ausserdem noch die Citation des Logion durch Theodoret und Chrysostomus. Wenn Theodoret dasselbe auf gleicher Stufe mit dem Herrenwort Mt. 7, 6 und Chrysostomus es mit der Formel *διὸ καὶ ἀλλαχοῦ* citiert, nachdem unmittelbar vorher *ἡ γραφή* vorausgegangen ist, so müssen diese beiden Schriftkenner das Logion in guten Handschriften gefunden haben. Bei Theodoret muss es eine Evangelienhandschrift, bei Chrysostomus könnte es eine alttestamentliche griechische Handschrift gewesen sein. Denn in den Versionen von Symmachus und Theodotion ist das Logion theils nach seiner ersten Hälfte, theils in manchen Handschriften nach seinem vollständigeren Wortlaute zu Jes. 24, 16 hinzugefügt, ohne dass die LXX diesen Zusatz vertreten, noch der hebräische Urtext dazu Veranlassung giebt. Da aber diese späteren Übersetzer des A. T. bereits christlichen Einflüssen unterlegen waren (Aquila war nach der Taufe ins Judenthum zurückgefallen, Symmachus war Judenchrist und hatte einen Commentar zu dem Matthäusevangelium geschrieben, Theodotion hatte eine Zeit lang der marcionitischen Richtung angehört¹), so ist bei ihnen diese Eintragung des fraglichen Logion in die Übersetzungen des A. T. wohl erklärlich und ein indirekter Beweis für die Echtheit desselben. Dass nämlich die Form, in welcher Theodoret, Chrysostomus, Symmachus und Theodotion dasselbe citieren,

τοῖς ἐμοῖς, nur als freiere gräcisierende Übersetzung zu betrachten ist neben der mehr hebraisierenden Fassung: *τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου*, welche Fassung durch den Text der Homilien und des Clemens Al. vertreten ist, dass also auch hierdurch der hebräische Urtext sichtbar wird, liegt auf der Hand. Die Homilien citieren das Logion in engster Verbindung mit einem aussercanonischen Evangeliencitate, welches als Parallele zu dem canonischen Texte Mc. 4, 34 sich ausweist, nämlich Hom. XIX, 20. p. 186, 11–17: *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν.*

Hom. p. 186.	Mc. 4, 11.
„τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε." διὸ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς κατ᾽ ἰδίαν ἐπέλυε τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια.	*ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται.*
	Mc. 4, 34.
	κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

Ausserdem ist zwischen diesem Logion: *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε* und jenem unter 62 eingeführten: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες* eine nahe Verwandtschaft zu bemerken, und endlich spricht Paulus denselben Gedanken aus, wenn er 1. Cor. 4, 1. 2 die Diener Christi als *οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ* bezeichnet und nichts als Treue (*ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ*) von ihnen gefordert sein lässt.

Logion 18.

(1. Cor. 6, 17.)

Das Logion: *κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται* ist, wie es scheint, noch in keinem Verzeichniss ausserCanonischer Herrenworte aufgeführt, trotz des guten und gewichtigen Zeugnisses durch Clemens Romanus, wahrscheinlich weil man die Formel *γέγραπται γάρ* auf ein schriftliches vorcanonisches Evangelium nicht beziehen zu sollen glaubte. Und doch giebt auch Clemens Al. Strom. V, 8, 53. p. 677 das Logion mit der Formel *γέγραπται δέ*, nachdem er an

diese Citationsformel erst noch den Wortlaut von Ps. 18, 25. 26 nach den LXX geknüpft hat. Das Logion kehrt ferner in seiner zweiten Hälfte wieder fast wörtlich gleichlautend in der ap. KO. und in Anspielungen bei Hermas Vis. III, 6, 2. p. 42, 17: *μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις* —, Sim. VIII, 8, 1. p. 190, 6: *καὶ μὴ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις* —, Sim. IX, 20, 2. p. 240, 9: [*οὐ*] *κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ*[1]. Dass es aber auch bereits Paulus gekannt hat, zeigt er 1. Cor. 7, 14: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.* Paulus hatte besten Grund, das Logion ganz besonders auf die Ehe- und Familiengemeinschaft anzuwenden, von welcher das *κολλᾶσθαι* (Mt. 19, 5) das von Alters her gegebene Stichwort ist (*προσκολλᾶσθαι* Gen. 2, 24 LXX). Erst unter Voraussetzung jenes Logion wird in 1. Cor. 7, 14 die paulinische Schlussfolgerung verständlich. Vgl. *οἱ κολλώμενοι ἁγιασθήσονται* = 1. Cor. 7, 14: *ἄρα τὰ τέκνα — ἅγιά ἐστιν.* Auch Apoc. 22, 11 klingt das Logion an: *ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.* Es ist also zweifellos ein echtes Herrenwort und das *γέγραπται* eine Citation der dem Clemens Romanus bekannt gewesenen vorcanonischen Evangelienschrift. Zugleich dient das Logion dazu, den in den synoptischen Evangelien mit Ausnahme von Mt. 27, 52 vermiedenen, dagegen in den paulinischen Briefen stehenden Ausdruck *οἱ ἅγιοι* als schon aus des Herren Mund stammend zu erläutern und an Joh. 17, 17: *ἁγίασον αὐτούς* — v. 19: *ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι* zu erinnern. Es sei auch auf die zu 1. Cor. 2, 9 unter Anm. 16 gegebenen aussercanonischen Parallelen zurückgewiesen, wo der Ausdruck *οἱ δίκαιοι* (Const., Heges., Orig., Epiph.) bei Clemens Al. u. Athanasius durch *οἱ ἅγιοι* ersetzt ist. Die tiefe Wahrheit der in diesem Worte enthaltenen Sittenvorschrift wird namentlich durch die in dem Hirten des Hermas betonte Kehrseite zum Bewusstsein gebracht, dass nämlich der unterlassene Verkehr mit den *ἅγιοι*, den lebendigen Gliedern der

1) Vgl. auch noch Herm. Vis. III, 2, 6. p. 34, 10: *καὶ οὕτως ἐκολλῶντο ἀλλήλοις* —, Mand. X, 6. p. 106, 26: *κολλήθητι οὖν τῷ κυρίῳ* —, Mand. XI, 4. p. 112, 13: *οὐ κολλῶνται* —, Mand. XI, 13. p. 120, 6: *κολλᾶται.* Ferner Barn. XIX, 2. p. 74, 9: *οὐ κολληθήσῃ μετὰ πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου.*

gläubigen Gemeinde, das sichere Kennzeichen der inneren Entfremdung und des beginnenden oder vollendeten Abfalls von der Kirche sei.

Logion 19.
(1. Cor. 7, 31.)

[Fabricius I, 373. 374.]

Die Übereinstimmung zwischen drei so verschiedenen Schriften wie dem ersten Johannesbriefe (*ὁ κόσμος παράγεται*), dem paulinischen Corintherbriefe (*παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*) und der *Διδαχή* (*παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*), ferner die gnomenartige Ausdrucksweise des Gedankens, sodann die Verwandtschaft mit dem urevangelischen Worte Lc. 21, 33 = Mc. 13, 31 = Mt. 24. 35: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται*, und die Leichtigkeit, mit welcher die drei Varianten *παράγειν* (Balsamo, Paulus) = *παράγεσθαι* (Joh.) = *παρέρχεσθαι* (*Διδ.*) auf das hebräische Grundwort עָבַר zurückgeführt werden können (vgl. Ps. 144. 4: יָמָיו כְּצֵל עוֹבֵר = LXX *αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσι* —, dagegen Hiob 17, 11: יָמַי עָבְרוּ = LXX: *αἱ ἡμέραι μου παρῆλθον*): alle diese Umstände lassen die Angabe des Theodor Balsamo nicht unglaubhaft erscheinen, dass hier ein Evangelienwort (*εὐαγγελικὸν ῥῆμα*) vorliege. War dies aber so, dann muss es ein Herrenwort aus einem vorcanonischen, schon von Paulus benützten, Evangelium gewesen sein, dessen Kenntniss sich auf irgend eine Weise fortgepflanzt hatte.

Logion 20.
(1. Cor. 9, 10.)

Schon Rückert, der in dem Spruch ein Apokryphum fand, und Paret (in den Jahrbüchern f. D. Theologie „Jesus und Paulus“ 1858. III), welcher einen Spruch Jesu voraussetzte, haben in dem *ἐγράφη* 1. Cor. 9, 10 eine Citationsformel gesehen. Aber während uns Rückert auf die abschüssige Bahn der apokryphischen Literatur verweist, und uns überdem ganz im Dunkeln tappen lässt, und während Paret, zwar auf richtiger Fährte befindlich, aber die Abhängigkeit des Paulus von Jesus nur auf

mündliche Tradition gründend, einen Gedächtnissfehler des Paulus annehmen muss, wonach Paulus einen ihm bekannten Herrenspruch irrthümlicher Weise als alttestamentliches Citat behandelt habe, giebt die Erkenntniss, dass Paulus seine Herrensprüche aus einem schriftlichen Evangelium entnahm, und dass er diese Quelle als eine dem A. T. gleichwerthige Autorität wie 1. Cor. 2, 9 mit *καθὼς γέγραπται*, 1. Cor. 15, 3. 4. mit *κατὰ τὰς γραφάς* und auch sonst mit anderen Formeln, hier mit *ἐγράφη* citiert, das aufklärende Licht. Ist doch ein solches bestimmtes Citat eines Herrenwortes in demselben Capitel und in demselben Zusammenhang 1. Cor. 9, 14 in den Worten enthalten: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*. Und ist doch ferner der Wortlaut dieser *διαταξις* des Herrn 1. Tim. 5, 18 als *ἡ γραφή* neben dem hier 1. Cor. 9, 9 citierten alttestamentlichen Worte Deut. 25, 4 eingeführt. Auch sind ja die Bilder vom Säen und Ernten, vom Pflügen und Pflanzen in den Reden des Herrn so gebräuchlich, dass es als eine Ergänzung erscheint, wenn auch das *ἀλοᾶν*, das Dreschen, nicht fehlt. Starke Parallelen sind 2. Tim. 2, 6: *τὸν κοπιῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν* —, Jac. 5, 7: *ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτῷ* —, Epist. ad Diogn. c. 12. p. 502 C: *ἐπ᾽ ἐλπίδι φυτεύει καρπὸν προσδοκῶν*. Obwohl man aus diesen Parallelen ersehen kann, dass Paulus 1. Cor. 9, 10 das mit *ἐγράφη δι᾽ ἡμᾶς* angezogene Wort so wenig wie die 1. Cor. 9. 14 erwähnte *διάταξις* des Herrn wörtlich anführt, so wird doch der überall durchleuchtende Grundgedanke klar, dass, wie der Landmann (*γεωργός*) bei seiner Mühe und seinem Schweisse (*κοπιᾶν*), bei dem Pflügen (*ἀροτριᾶν*), dem Pflanzen (*φυτεύειν*), dem Dreschen (*ἀλοᾶν*) auf Hoffnung hin *ἐπ᾽ ἐλπίδι* arbeitet, nämlich auf Hoffnung, Theil zu haben an der Frucht (*τοῦ μετέχειν*, 1. Cor. 9, 10, *τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν* 2. Tim. 2. 6), so auch der Arbeiter auf dem geistlichen Ackerfeld (*θεοῦ γεώργιον* 1. Cor. 3. 9) auf Hoffnung säen und auf Hoffnung hin arbeiten soll, aber auch Frucht für sich erwarten darf (*ἐπ᾽ ἐλπίδι ἀροτριῶν* 1. Cor. 9, 10, *ἐπ᾽ ἐλπίδι φυτεύει καρπὸν προσδοκῶν* (Diognet), *ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτῷ*). Dieser Gedanke aber,

wobei auf dem ἐπ' ἐλπίδι allenthalben der Nachdruck liegt, ist in dem 1. Cor. 9, 9 vorausgegangenen Citate Deut. 25, 4: οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα — nicht ausgedrückt. In diesem Worte ist nur das thatsächliche Recht des dreschenden Ochsen auf Nahrung anerkannt, als Bild des Arbeiters in Gottes Reich. Dagegen in dem 1. Cor. 9, 10 mit ἐγράφη δι' ἡμᾶς eingeführten Gedanken ist nicht mehr der dreschende Ochse das Subjekt, sondern der mit bewusster Hoffnung pflügende und dreschende Landmann, welcher als ein neues Bild des geistlichen Arbeiters im Reiche Gottes dargestellt wird. Deshalb kann mit Nichten das δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη 1 Cor. 9, 10 als eine explikative Rückbezugnahme auf das in v. 9 vorausgegangene alttestamentliche Citat gefasst werden, sondern es muss bei der Erkenntniss bewenden, dass hier ein neues selbständiges Citat mit neuem Subjekte vorliege, eine Erkenntniss, die nichts Bedenkliches hat, wenn es sich um die evangelische Grundschrift des N. T. handelt, und wenn dadurch ein neues Glied in die Kette von Indicien sich fügt, die eine Benützung dieser Grundschrift durch Paulus offenbaren.

Logion 21.

1. Cor. 11, 18. 19.

[Anger p. 195. 274. Westcott p. 459.]

Am reinlichsten tritt dieses Logion als Herrenwort in der Didascalia (ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα) uns entgegen, während der Redaktor der Constitutionen da, wo er den entsprechenden Grundtext der Didascalia bearbeitet, nämlich Const. VI, 1. 5, starke Streichungen und Änderungen der Quellenschrift vorgenommen und dabei dieses Logion in Wegfall gebracht hat. Dass er dafür im VII. Buche aus der Διδαχή ein verwandtes Logion aufgenommen hatte, darüber ist das am Schluss dieser Anmerkung Gesagte zu vergleichen. Dass aber auch schon Justin dieses Logion als Herrenwort kannte, zeigt Dial. c. Tryph. c. 35 p. 253 B: εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες· καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. Aus diesem Zusammenhang wird es klar, dass Justin das Logion aus einer seiner schriftlichen Evangelien-

quellen geschöpft hat. In demselben Capitel des Dialogs kommt er noch einmal darauf zurück als auf einen Beweis für das Vorherwissen des Herrn. Denn in Bezug auf die vorher aufgezählten Häresen fährt er Dial. c. Tryph. c. 35. p. 254 A. also fort: *ὥστε καὶ ἐκ τούτων ἡμεῖς, ὡς ἔφην, τὸν Ἰησοῦν καὶ τῶν μετ᾽ αὐτὸν γενησομένων προγνώστην ἐπιστάμεθα.*

In ähnlicher Weise sagt Pseudo-Clemens Hom. II, 17. p. 26. 15 ff.: *οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον — — εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.* Das Logion selbst wird von Pseudo-Clemens später angeführt und zwar als Herrenwort Hom. XVI, 21. p. 158, 26: *ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.* Hier vertreten die *φιλαρχίαι* die in den anderen Citaten vorkommenden *σχίσματα*, und wenn man annimmt, dass ein hebräisches (bezw. aramäisches) Grundwort vorauszusetzen ist, so erscheinen *φιλαρχίαι* und *σχίσματα* als gleichwerthige Übersetzungsvarianten eines solchen gemeinsamen hebräischen Quellenwortes, als welches מַחְלְקוֹת oder כִּתּוֹת oder פְּרִישׁוּת zu vermuthen sein dürfte. Da diese Wörter im Griechischen ebensowohl mit *σχίσματα* als mit *αἱρέσεις* wiedergegeben werden können, so ist es nicht verwunderlich, wenn das eine Mal, wie in der Didascalia, die *αἱρέσεις*, das andere Mal, wie bei Justin, die *σχίσματα* zuerst genannt sind. Eine dritte Version sind dann die *φιλαρχίαι.* (Vgl. Didasc. IV, 1. p. 322: *εἴ τις ὑμῶν φιλαρχεῖ καὶ σχίσμα ποιεῖν τολμᾷ.*) Auch Hippolyt zeigt Kenntniss dieses Herrenworts, vielleicht auch seines ursprünglichen Zusammenhangs, wenn er schreibt Fragm. ed. de Lagarde p. 158, 3 ff.: *καθὼς καὶ ὁ δεσπότης λέγει· διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. ὅτι γὰρ τῆς παραλλάξεως γενομένης τὰ σχίσματα γέγονεν, οὐκ ἀμφίβολον. τῶν σχισμάτων δὲ γενομένων πέφευκται ἡ ἀγάπη.* Hiernach dürfte der ursprüngliche Standort dieses Logion im Zusammenhang mit Mt. 24. 11. 12 zu suchen sein. Ein weiterer Nachklang findet sich Pseudo-Ignat. ad Smyrn. VII. p. 248. 10: *τὰς δὲ ἀνωτέρους αἱρέσεις καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας φεύγετε.* Endlich aber bietet Clemens Alexandrinus ein Citat, welches vielleicht den zweiten Theil dieses Logion bilden dürfte.

Clem. Al. Strom. VII. 15. 90. p. 887: *καὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησίν, αἱ αἱρέσεις.* Die Voraussetzung nämlich, dass auch das Citat des Clemens Al. zu dem betreffenden Herrenwort in Bezug stehe, legt sich nahe durch den Zusammenhang, in welchem der älteste Zeuge, Paulus, dasselbe bringt. 1. Cor. 11, 18. 19: *ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω· δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.* Hiernach hat also bereits Paulus das Wort gekannt, und zwar in derselben Form wie Justin, mit Voranstellung der *σχίσματα*, welche in den Augen des Apostels noch das geringere Übel, erst der Anfang des kommenden Unheils, sind. Denn auf Grund der vom Herrn gegebenen Weissagung darf sich der Apostel über das Auftreten der *σχίσματα* nicht wundern (*καὶ μέρος τι πιστεύω*): denn auch die Steigerung des Verderbens: *καὶ αἱρέσεις* — muss nach dem Wort des Herrn stattfinden: *δεῖ εἶναι.* Und zwar, wie es bei Clem. Al. heisst: *διὰ τοὺς δοκίμους αἱ αἱρέσεις* —, oder wie es Paulus ausdrückt: *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται* — oder wie Johannes sagt 1. Joh. 2, 19: *ἵνα φανερωθῶσιν*. Abgesehen aber von der Frage, ob dieser Zusatz *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται* zu dem Logion gehöre oder nicht — dafür spricht noch die Vergleichung des Logion: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος* zu 2. Cor. 13, 5—7: so viel ist nach allen diesen Zeugnissen gewiss, dass das Logion von den *σχίσματα καὶ αἱρέσεις* ein Herrenwort gewesen ist, dass es also Paulus aus derselben schriftlichen Evangelienquelle geschöpft haben muss, welche er wiederholt mit verschiedenen Citationsformeln anführt, noch öfter aber stillschweigend benutzt, und dass diejenigen Leser des ersten Corintherbriefes, welche das bezügliche Herrenwort kannten, in diesem Falle das paulinische *δεῖ* (*δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*) als eine ausdrückliche Bezugnahme auf dieses Herrenwort verstehen mussten. Auch muss man sagen, dass gerade durch dieses Logion das Bild des Herrn ganz wesentlich ergänzt wird, dass seinen prophetischen Reden ein nothwendiger Zug fehlen würde, wenn er die über seine Kirche mit Nothwendigkeit gekommenen Spaltungen und Irrlehren nicht vorausgesehen und vorausgesagt hätte.

Durch eine weitere genaue Vergleichung der dieses Logion betreffenden Parallelen lässt sich nun schliesslich auch, wie be-

reits bei der Besprechung des Citats aus Hippolyt angedeutet worden ist, der ursprüngliche Standort desselben mit grosser Wahrscheinlichkeit bestimmen. In den Clementinen nämlich gehen den *αἱρέσεις* und *φιλαρχίαι* (= *σχίσματα*) noch *ψευδαπόστολοι* und *ψευδεῖς προφῆται* voraus. Eine Parallele dazu bietet die *Διδαχή*, welche XVI, 3 im sichtlichen Anschluss an einen evangelischen Urtext sagt: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς.* Was in dem Ausdruck *οἱ φθορεῖς* noch dunkel ist, das erhellt die Parallele Const. VII, 32. p. 211. 212: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου.* Bei dem übrigen Parallelismus ist es naheliegend, unter den neben den *ψευδοπροφῆται* genannten *φθορεῖς τοῦ λόγου* dasselbe zu verstehen, was in den Clementinen neben den *ψευδοπροφῆται* genannt ist, nämlich *ψευδαπόστολοι.* Hierdurch gewinnt aber auch eine Stelle bei Justin Aufklärung, wo ein verderbter Text vorliegt, der keinen Sinn giebt. Nämlich im Tryphon (cap. 51. p. 271 A) führt Justin wiederum ein Herrenwort an, indem er sagt: *καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι ἱερεῖς καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε.* Die sinnlose Lesart *ἱερεῖς* hat man in *ψευδιερεῖς* (Sylburg) oder in *αἱρέσεις* (Thirlbius, Maranus) corrigieren wollen. Und letztere Correktur hat insofern einen Anhalt, als Justin doch sichtlich mit *ὡς προέφην* auf das c. 35 erwähnte Logion von den *αἱρέσεις* und *σχίσματα* zurückweist. Aber die Vergleichung mit *Διδ.* und Const. sowie mit den Clementinen lehrt, dass er die andere Hälfte des Logion von den *ψευδοπροφῆται* und *ψευδαπόστολοι* (Hom.) = *φθορεῖς* (*Διδ.*) = *φθορεῖς τοῦ λόγου* (Const.) im Sinne hat, und dass folglich sein Text mit dem Text der *Διδαχή*: *φθορεῖς* — identisch gewesen ist, wobei das ohne den Zusatz *τοῦ λόγου* schwer verständliche *φθορεῖς* durch die Abschreiber in *ἱερεῖς* corrumpiert wurde. Man wird also folgende vier Bestandtheile des vollständigen Logion nach zwei Übersetzungstypen unterscheiden können:

a) *ψευδεῖς προφῆται*	b) *ψευδαπόστολοι*	c) *φιλαρχίαι*	d) *αἱρέσεις*
ψευδοπροφῆται	*φθορεῖς* [*τοῦ λόγου*]	*σχίσματα*	*αἱρέσεις.*

Durch diese Erkenntniss wird es weiter klar, dass der Redaktor der Constitutionen die eine Hälfte des Logion: *ἔσονται*

αἱρέσεις καὶ σχίσματα aus der Didascalia im VI. Buche wegliess, weil er die wesentlich dasselbe sagende andere Hälfte desselben (*πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου*) im VII. Buche aus der *Διδαχή* aufnahm (das umgekehrte Verfahren bei dem Logion *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* vgl. Anm. 9). Es wird ferner wahrscheinlich, dass das ganze Logion von den zukünftigen Häresen seine Stelle in der Nähe von Mt. 24, 11. 12 gehabt haben wird, wo es lautet: v. 11: *καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.* v. 12: *καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.* Man vgl. nämlich, was in der *Διδαχή* und in den Constitutionen unmittelbar auf das Wort von den *ψευδοπροφῆται καὶ φθορεῖς λόγου* folgt.

Διδ. XVI, 3.	Const. VII, 32. p. 211. 212.
καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους.	*καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη εἰς μῖσος· πληθυνθείσης γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.*

Und nun nehme man endlich den Context bei Hippolyt dazu: *καθὼς καὶ ὁ δεσπότης λέγει· διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν· ὅτι γὰρ τῆς παραλλάξεως γενομένης τὰ σχίσματα γέγονεν, οὐκ ἀμφίβολον. τῶν σχισμάτων δὲ γενομένων πέφευκται ἡ ἀγάπη.* Nach alledem dürfte es kaum zweifelhaft sein, dass Mt. 24, 11, welcher Vers nach seinem jetzigen Wortlaute wie ein dürftiger Auszug aus Mt. 24, 24 erscheint, vielmehr einen Rest darstellt von einem Urtexte, welcher vollständig und in Verbindung mit Mt. 24, 12 etwa folgendermassen gelautet haben wird:

καὶ ἐγερθήσονται ψευδοπροφῆται (*ψευδεῖς προφῆται* Hom.) *καὶ ψευδαπόστολοι* (*φθορεῖς τοῦ λόγου* Just., *Διδ.*, Const.) *ἐπὶ* (*ἐν*) *τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἔσονται σχίσματα* (*φιλαρχίαι* Hom.) *καὶ αἱρέσεις. πληθυνθείσης* (*αὐξανούσης* *Διδ.*) *γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.*

Und in der That hat es die gesammte Geschichte der christlichen Kirche bestätigt, dass mit dem Einreissen von Irrlehren

und Spaltungen innerhalb der Christenheit die Erkaltung der Liebe in rapider Wechselwirkung verknüpft gewesen ist. Also auch inhaltlich wird dieser Standort des Logion bei Mt. 24, 11. 12 als der ursprüngliche sich beglaubigen.

Logion 22.

(1. Cor. 11, 26.)

Nach den bisherigen Erläuterungen genügt es bei diesem Logion hervorzuheben:

a) dass der paulinische Abendmahlsbericht selbstverständlich aus derselben schriftlichen Quelle stammt, welche Paulus so häufig benützt,

b) dass die einleitende Formel *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* als eine Citation jener schriftlichen Quelle zu betrachten sein wird,

c) dass die besondere Verwandtschaft zwischen dem paulinischen und lucanischen Abendmahlsberichte auf der gemeinsamen Benutzung einer gleichlautenden Version bezw. Recension der ursprünglich hebräischen Quellenschrift beruht, im Unterschied von der Version, welche die beiden ersten Evangelisten befolgten.

Weiter aber ist darauf hinzuweisen, dass der mit 1. Cor. 11, 23[b] beginnende Quellenbericht nicht mit v. 25, sondern erst mit v. 26 zu Ende geht. Das Mt. 26, 29 = Mc. 14, 25 epilogisch angefügte, auf das Gewächs des Weinstocks bezügliche, Logion hatte nämlich, wie man aus Lucas sehen kann, nicht nach, sondern vor der Einsetzung seinen ursprünglichen Platz und bildete zugleich mit einem auf das Passahlamm bezüglichen Logion einen Prolog der Einsetzungsworte mit folgendem, nach dem Cod. Cantabr. annähernd wiederhergestellten Wortlaut:

λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ (τὸ πάσχα), ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν (= ἀπ᾽ ἄρτι = מעתה) ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου αὐτὸ πίνω μεθ᾽ ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Dieser Prolog bereitete also mit seinem zweimaligen Stichwort *καινόν* die Abrogierung des alttestamentlichen Passahmahles und die Stiftung der *καινὴ διαθήκη* vor und hatte dementsprechend im Urtext wohl keinen eschatologischen Sinn. Dagegen der ursprüngliche Epilog mit einer eschatologischen Spitze ist, wie aus dem VIII. Buche der Constitutionen und allen ältesten Liturgien der Kirche sich klar ergiebt[1], von Paulus 1. Cor. 11, 26 treu erhalten, nur mit dem Übergang aus der ersten (*τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν — ἄχρις ἂν ἔλθω*) in die dritte Person (*τὸν θάνατον τοῦ κυρίου — ἄχρι οὗ ἔλθῃ*). Zum Überfluss sagt der Redaktor der Constitutionen im VII. Buche ausdrücklich, dass die in 1. Cor. 11, 26 enthaltenen Worte Herrenworte seien: *αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον*. Const. VII, 25. p. 208, 27. — Eingehenderes über diese Frage muss ich einer besonderen Abhandlung über die Urrelation des Abendmahles vorbehalten. Nur auf die Reciprocität zwischen dem *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* (vgl. Logion 14) und dem *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* nach der Urrelation bezüglich der beiden neutestamentlichen Stiftungen sei zum Schlusse noch hingewiesen.

Logion 23.

(1. Cor. 13, 13.)

In überraschender Weise tritt uns bei Macarius ein bisher wenig beachtetes, nur von Fabricius einmal erwähntes, Logion entgegen. Mac. Alex. Hom. XXXVII. p. 127: *ἀλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος δι' ὧν γεν-*

1) Die Verbreitung des ursprünglichen Epilogs in den Liturgien der katholischen Kirchen bis auf die Jetztzeit ist namentlich zu ersehen aus Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamberg 1824. Bd. III. Die Geschichte der Eucharistie. Darnach lautet der Epilog beispielsweise in dem mozarabischen (d. i. spanischen) Missale (ed. 1500): Quotiescunque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniet in claritatem de coelis. Auch kann man noch vergleichen: Probst, Die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, namentlich S. 288 ff.

νᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη, ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα. Eine solche dogmatisch-correkte Zusammenfassung der christlichen Grundbegriffe ist uns wohl aus den paulinischen Briefen bekannt, nicht aber aus den synoptischen Herrenreden, in denen sogar der Name der *ἐλπίς* gänzlich fehlt und das Substantivum *ἡ ἀγάπη* nur an zwei — allerdings sehr charakteristischen — Stellen, nämlich Lc. 11, 42: *παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ* und Mt. 24, 12: *ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν* — vorkommt. Aber gerade diese letzten beiden Stellen zeigen, wie vorsichtig man in dieser Hinsicht sein muss und wie wenig man aus der von den Synoptikern vorgenommenen Auswahl der urevangelischen Redestoffe auf den Gesammtumfang der im Urevangelium enthalten gewesenen Herrenreden sichere Schlüsse ziehen kann. Denn in diesen beiden Stellen erscheint die *ἀγάπη* in derselben doppelten Beziehung wie in dem von Macarius citierten Herrenwort, nämlich einerseits als *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* (Lc. 11, 42) = *ἡ φιλόθεος ἀγάπη* und andererseits als *ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν* (Mt. 24, 12) = *ἡ φιλάνθρωπος ἀγάπη*. Und sodann treten diese beiden Begriffe an den beiden synoptischen Stellen als etwas so Selbstverständliches und so Bekanntes auf, dass ebendadurch es nothwendig wird, andere lehrhafte Erwähnungen betreffs der *ἀγάπη* in den Reden Jesu vorauszusetzen, wie solche nicht blos im johanneischen Evangelium (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* Joh. 5, 42, *ἡ ἀγάπη μου* Joh. 15, 9. 10 — *ἀγάπη ἐν ἀλλήλοις* Joh. 13, 35), sondern namentlich auch in unserem Logion gegeben sind. Dabei muss man bedenken, dass dieses von Macarius erhaltene Logion, wenn es wortgetreu citiert ist und als Übersetzung aus der hebräischen Quellenschrift betrachtet werden muss, sichtlich in einem aussercanonischen Übersetzungstypus wiedergegeben ist, wie man solches bei mehreren der aussercanonischen Herrenworte (vgl. Anm. 9. 50 u. ö.) beobachten kann. Ist es doch klar, dass dann z. B. die *ἀγάπη φιλάνθρωπος* (= *φιλανθρωπία* Tit. 3, 4) im Hebräischen einfach אַהֲבָה לִבְנֵי־אָדָם und die *ἀγάπη φιλόθεος* = *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* ebenso einfach אַהֲבַת הָאֱלֹהִים gelautet haben muss. Dass aber auch neben der *ἀγάπη* die *ἐλπίς* in den Reden Jesu nicht gefehlt hat, ist bereits in dem Logion 20 (1. Cor. 9, 10)

hervorgetreten. Und dass die Trias: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη von dem Herrn stamme, wie es das Logion bei Macarius ausdrücklich sagt, dafür spricht die auffallende Übereinstimmung der apostolischen Schriften in der Hervorhebung dieser Trias, wie folgende Parallelen zeigen:

1. Thess. 1, 3. τοῦ ἔργου τῆς πίστεως	καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης	καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος
1. Thess. 5, 8. θώρακα πίστεως	καὶ ἀγάπης	καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδος
Col. 1, 4. 5. ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους	διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ἐν τοῖς οὐρανοῖς
Eph. 1, 15. 18. ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ	καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους	ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ
Eph. 4, 2—5. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ	ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν	εἷς κύριος, μία πίστις
Ebr. 6, 10—12. τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης	τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος	διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας
1. Petr. 1, 3—8. ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν	φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν	ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε
1. Petr. 1, 21. 22. ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν	καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν	εἰς φιλαδελφίαν ἀλλήλους ἀγαπῆσαι
Ebr. 10, 22—24. ἐν πληροφορίᾳ πίστεως	τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος	εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης
Gal. 5, 5. 6. πνεύματι ἐκ πίστεως	ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα	ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη
Röm. 5, 1—5. δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως	ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει	ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν
1. Cor. 13, 13. νυνὶ δὲ μένει πίστις,	ἐλπίς,	ἀγάπη,

τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Diese charakteristische Übereinstimmung von drei verschiedenen Schriftstellern, Paulus, Petrus, Verfasser des Hebräerbriefs, diese constante Wiederholung namentlich der drei Grundbegriffe gerade bei Paulus, und diese in den fünf letzten Parallelen

ersichtliche Einhaltung derselben Reihenfolge von *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*, zumal in so lehrhaften Grundstellen wie Gal. 5, 5. 6; Röm. 5, 1—5; 1. Cor. 13, 13, kann doch nicht auf Zufälligkeiten beruhen. Und wenn nun einmal nachgewiesen ist, und immer wieder offenbar wird, wie Paulus von den Herrenworten einer vorcanonischen Evangelienquelle abhängig ist, sollten wir uns weigern, in diesem Falle dieselbe Abhängigkeit zu statuieren? Sollten wir ein entscheidendes Bedenken hegen, das von Macarius aufbewahrte, durch Hoheit der Gedanken, durch Reinheit und Klarheit der Lehre ausgezeichnete Logion eben auf jene vorcanonische Evangelienschrift als letzte Quelle zurückzuführen? Und wenn es dort heisst: *δι᾽ ὧν* (sc. *διὰ πίστεως καὶ ἐλπίδος*) *γεννᾶται ἡ ἀγάπη*, ist nicht in den beiden lehrhaften Grundstellen Gal. 5, 5. 6. Röm. 5, 1—5 eben dieser Process der *γέννησις* bezüglich der *ἀγάπη* geschildert? Ist nicht gezeigt, wie aus dem Glauben (*δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* Röm. 5, 1 — *ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* Gal. 5, 5) die Hoffnung entsteht, und wie dann die Liebe durch den Glauben (*πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6) geboren wird und durch Glauben und Hoffen diese Liebe in unsern Herzen ausgegossen wird (*ἡ ἀγάπη θεοῦ ἐκκέχυται* Röm. 5, 6)? Und erscheinen nicht die beiden in dem Macarius-Citate ausgesprochenen Seiten der Liebe auch schon in den apostolischen Parallelen, nämlich *ἡ φιλόθεος ἀγάπη* als Liebe zu Gott (*ἀγάπη τοῦ θεοῦ* Röm. 5, 5) und Jesus (*ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε* 1. Petr. 1, 8) einerseits, und als *φιλάνθρωπος ἀγάπη* als Bruderliebe (*ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ* Eph. 4, 2; *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε* 1. Petr. 1, 22: *κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης* Ebr. 10, 24: *τῆς ἀγάπης διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις* Ebr. 6, 10: *ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Col. 1, 4; *ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Eph. 1, 15), als werkthätige, thatkräftige Menschenliebe (*τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης* 1. Th. 1, 3; *ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης* Ebr. 6, 10: *εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* Ebr. 10, 24: *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6) andererseits? Und wenn endlich Paulus diese Trias 1. Cor. 13, 13 nicht blos mit den Worten: *νυνὶ μένει τὰ τρία ταῦτα* — zusammenfasst, sondern auch sagt: *μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* —,

steht solches nicht in vollster Übereinstimmung mit jenem von Macarius überlieferten Herrenworte, in welchem *τὰ τρία ταῦτα* ebenfalls so eng zusammengefasst und als organisch zusammengehörig erscheinen, die *ἀγάπη* aber *ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα* als *μείζων* hervortritt? Ja gewiss, das Logion ist von einer solchen Höhe, Durchsichtigkeit und prägnanten Vollständigkeit, dass man es getrost als ein Compendium gesund christlicher Dogmatik und Ethik und zugleich als eine Schutzwehr gegen jede Auseinanderreissung von christologischem Glauben, ethischer Gottes- und Menschenliebe und eschatologischer Christenhoffnung, kurz als ein Meisterwort bezeichnen kann, gegenüber welchem auch Paulus als Lernender sich zu verhalten sich nicht zu schämen brauchte. Und wenn ausserdem an sich schon Macarius ein guter Zeuge ist, so treten nun die apostolischen Schriften noch hinzu, indem auch bei ihnen ausdrückliche Bezugnahmen auf den Herrn als den Urheber jener Trias keineswegs fehlen. Vgl. nach der Trias Col. 1, 4. 5 den Zusatz v. 5b: *ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* —, und ebenso das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἰσχύει* Gal. 5, 6.

So begreifen wir denn dieses Logion als eine wesentliche Ergänzung der canonischen Jesusreden und als eine Erklärung des Umstandes, dass die Apostel, und namentlich Paulus mit solcher Sicherheit, wie es in seinen Briefen geschieht, diese drei Grundbegriffe des Christenthums: *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* — ausprägen konnten. Dabei ist es beachtenswerth, dass bei Paulus unmittelbar vor und nach dem Lobpreis der *ἀγάπη*, welche er 1. Cor. 13 vorzugsweise als *ἀγάπη φιλάνθρωπος* auffasst, sowohl 1. Cor. 12, 31: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα μείζονα*, als auch 1. Cor. 14, 1: *διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά* — in dem *ζηλοῦν* ein Synonymon auftritt zu dem *ἐπιμελεῖσθαι* des Macarius-Citats.

Es sind aber auch wichtige aussercanonische Parallelen, und zwar von höchstem Alter, zu dem Macarius-Citate vorhanden. Hierbei kommt zunächst der Barnabas-Brief in Betracht, in welchem die Trias von *ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη* als *τρία δόγματα τοῦ κυρίου* bezeichnet, mithin ganz wie bei Macarius auf den Herrn zurückgeführt wird. Die Hauptstelle lautet folgendermassen Barn. I, 6. p. 4, 9: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου·*

ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ [πίστις] δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία. Aber auch schon kurz vorher Barn. I, 4. p. 4, 1: *ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ.* Ferner Polyc. ad Philipp. III. 2.3. p. 114, 13: *εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης.*

Es liegt sodann noch eine weitere sehr alte aussercanonische Parallele dazu in dem Hirten des Hermas vor. Dort werden (Vis. III. 8. p. 46. 48) in der Vision sieben Weiber aufgeführt als Repräsentantinnen von sieben christlichen Grundbegriffen: 1. *πίστις*, 2. *ἐγκράτεια*, 3. *ἁπλότης*, 4. *ἐπιστήμη*, 5. *ἀκακία*, 6. *σεμνότης*, 7. *ἀγάπη*. Sie werden als *θυγατέρες ἀλλήλων* bezeichnet; die Mutter unter ihnen aber ist die *πίστις*: *ἡ μὲν πρώτη αὐτῶν πίστις καλεῖται* (p. 46, 21. 22), von der es (p. 48, 12) heisst: *ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται — — ἀγάπη*, ganz ähnlich wie in dem Macariuscitate: *δι᾽ ὧν γεννᾶται — — ἡ ἀγάπη —*, nur mit dem Unterschiede, dass bei Hermas zwischen *πίστις* und *ἀγάπη* noch fünf andere Grundbegriffe eingeschoben sind. Aber das ist eben die Art der Hermas-Apokalypse, die zu Grunde liegenden Herrenworte nicht blos nach einer aussercanonischen Version, sondern auch in sehr freier Weise zu verwerthen, daher man bis jetzt viel weniger Evangelienparallelen in diesem Buche nachgewiesen hat, als thatsächlich vorhanden sind. Eine ganz ähnliche Reihenfolge christlicher Grundbegriffe bringt der zweite Petrusbrief: *ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην* (2. Petr. 1, 5. 7). Auch hier steht die *πίστις* an der Spitze, die *ἀγάπη* wuchtvoll am Ende, sodass die anderen Begriffe nur als Mittelglieder erscheinen, um die Genesis der *ἀγάπη* aus der *πίστις* zu veranschaulichen. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass die griechischen Begriffe *ἐλπίς* und *ὑπομονή* bei den LXX vielfach auf die einheitliche Wurzel תִּקְוָה zurückweisen, unter welcher Voraussetzung in der petrinischen Stelle die drei Hauptbegriffe deutlich hervortreten. Vgl. übrigens den Nachtrag zu diesem Logion in § 11.

Logion 24.
(1. Cor. 14, 34. 37.)

Aus der Untersuchung des voraufgegangenen Logion war deutlich erkennbar geworden, wie zahlreiche apostolische Parallelen mit verwandten oder identischen Texten auf eine gemeinsame vorcanonische Quelle zurückzuführen sind; freilich würde bei dem zu 1. Cor. 13, 13 besprochenen Logion eine solche Erkenntniss ohne die bestimmte Angabe des Macarius nicht möglich gewesen sein. Wie manche Verwandtschaftsverhältnisse aber zwischen den apostolischen Schriftstellern mögen auf denselben Ursprung beruhen, ohne dass uns der Nachweis des Ursprungs mehr möglich ist. In einigen Fällen aber kann man doch aus der Identität der verschiedenen apostolischen Texte und aus dem sich gleichbleibenden Wortlaut auf dieselbe gemeinsame vorcanonische Quelle zurückschliessen, ohne dass eine bestimmte aussercanonische Angabe dabei zur Seite steht. Einer dieser Fälle betrifft die Vorschrift: *αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*. Dieselbe lehnt sich zwar an Gen. 3, 16: וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ = LXX *καὶ αὐτός σου κυριεύσει* — an; aber die Formulierung ist doch eine den canonischen Schriften des N. T. eigenthümliche, so dass die direkte Quelle anderswo als in Gen. 3, 16 zu suchen ist. Dazu kommt, dass Paulus Col. 3, 18 die betreffende *ἐντολή* nicht auf das A. T., nicht auf den *νόμος* zurückführt, sondern auf den *κύριος*, den er auch anderwärts nennt, wenn er die Grundschrift des N. T., das von ihm so oft benützte Urevangelium, vor Augen hat[1]), so dass die Formel *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* als die Citationsformel eines Herrenwortes gefasst werden kann, da ohne eine entsprechende *ἐντολὴ τοῦ κυρίου*, ohne dass der Herr auch seinerseits das Verhältniss des Weibes in der Ehe dem Manne gegenüber durch ein besonderes Wort geregelt hätte, eine solche Ausdrucksweise wenig motiviert gewesen wäre. Wenn also in den paulinischen Briefen viermal, in dem kurzen Petrusbriefe sogar zweimal dieselbe *ἐντολή* mit denselben Worten wiederkehrt und diese *ἐντολή* von Paulus unverhüllt auf den *κύριος* zurück-

1) Vgl. namentlich 1. Cor. 7, 10, wo er eben auch unter gleichzeitiger Bezugnahme auf ein Herrenwort Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18 von der Ehe redet: *παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος*.

geführt wird, so liegt die starke Vermuthung nahe, dass hier nicht blos die mündliche Tradition, sondern die so oft beobachtete schriftliche Evangelienquelle es gewesen ist, aus welcher die Apostel die identischen Ausdrücke dieser *ἐντολή* schöpften. Auch 1. Cor. 14, 34—37 klingt derselbe Text durch: *αἱ γυναῖκες — ὑποτασσέσθωσαν — τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν.* Und wenn die diesbezügliche Auseinandersetzung von Paulus mit den Worten abgeschlossen wird: *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου εἰσὶν ἐντολαί* (wohl besser mit Codd. AB: *ἐστὶν ἐντολή*), so erscheint nun auch das *καί* in v. 34: *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* — exakt bedeutungsvoll, indem Paulus betonen will, dass nicht blos die *ἐντολὴ κυρίου*, sondern auch schon das alttestamentliche Gesetz (*καὶ ὁ νόμος*) in der Ehe die Unterordnung des Weibes unter den Mann verlange. Dieser Sachverhalt geht eben auch aus dem Umstand hervor, dass Paulus zwar zugleich auf eine alttestamentliche Gesetzesstelle sich bezieht, welche keine andere als Gen. 3, 16 sein kann, aber dennoch anstatt des dortigen Wortlautes auch hier das neutestamentliche Stichwort: *ὑποτάσσεσθαι* verwendet.

Logion 25.

(2. Cor. 7, 10.)

[Fabricius III, p. 523.]

Das Logion Sir. 4, 21: *ἔστι γὰρ αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις* übersetzt die Vulgata folgendermassen: est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et vitam. Möglicherweise liegt also ein Irrthum und eine Verwechselung mit dem Sirach-Spruch vor, wenn Hieronymus in Ezech. XVII sagt: Tale quid et illud evangelii sonat: Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam. Andrerseits ist zu erwägen, dass der Hieronymus-Text mit dem Sirach-Spruch keineswegs sich deckt. Nicht nur weicht das hieronymianische zweimalige: quae ducit ad von dem adducens = *ἐπάγουσα* des Sirach ebenso ab, als es mit dem evangelischen zweimaligen: *ἀπάγουσα εἰς* Mt. 7, 13. 14 übereinkommt, sondern auch *θάνατος* (anstatt *ἁμαρτία* bei Sirach) und *ζωή* (anstatt *δόξα καὶ χάρις* bei Sirach)

= mors und vita bei Hieronymus geben einen ganz andern und viel tieferen, kurz gesagt: neutestamentlichen Sinn, und dieser Sinn erinnert vielmehr an das paulinische: ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται. 2. Cor. 7, 10. Vgl. auch den Gegensatz von θάνατος und ζωή Röm. 6, 21. 22. Es wäre also immerhin die Frage offen zu halten, ob nicht ein jenen Sirach-Spruch benützendes, aber denselben vertiefendes, Herrenwort als tale quid et illud evangelii sonat — von Hieronymus citiert wird, in welchem Herrenworte confusio nicht gleich αἰσχύνη objektiv, sondern subjektiv gleich Beschämung einen anderweiten Grundtext, etwa μετάνοια, voraussetzen würde. Besonders bemerkenswerth ist die Wiederholung des Wortlautes, wenn auch ohne Citationsformel in der Epistola ad Pammachium, wodurch bewiesen wird, dass Hieronymus ein bestimmtes von Sir. 4, 21 abweichendes Logion kannte.

Logion 26.

(2. Cor. 13, 5—7.)

Aus der Vergleichung der Citate der Didascalia und der Constitutionen kann man auch in diesem Falle die Überlegenheit des Redaktors der Constitutionen und die selbständige Benützung besserer Evangelienquellen controlieren, als der Didascalia zu Grunde liegen. Denn während die Didascalia mit der Citationsformel λέγει γὰρ ἡ γραφή — nur die abgekürzte Fassung eines Logion mit den wenigen Worten ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος einführt, ist der Redaktor der Constitutionen, indem er an dieser Stelle im Übrigen dem Text der Didascalia folgt (Didasc. II, 8. p. 240 = Const. II, 8. p. 20. 25), doch im Stande, das Citat aus jener ungenannten γραφή vollständiger durch Ergänzung der Worte: παρὰ τῷ θεῷ darzubieten. Dass aber die von der Didascalia und den Constitutionen genannte γραφή eine Evangelienquelle ist, wird zunächst aus Tertullian ersichtlich; denn dessen Citat, welches zwar am Schlusse einen selbständigen Text enthält, aber gleichwohl die Identität mit dem von der Didascalia und den Constitutionen citierten Logion an der Stirn trägt, lässt deutlich erkennen, dass das „Dictum“, wie es Tertullian nennt, dem Contexte von Mt. 26, 41 = Mc. 14, 38 kurz vorher vorangegangen (praecesserat

sein muss: Nam et praecesserat dictum: Neminem intentatum regna coelestia consecuturum. Die Qualität dieses Dictum nun als einer vorcanonischen Quelle angehörig findet Bestätigung durch zwei apostolische Schriften, den Jakobusbrief und den zweiten Corintherbrief. Man darf nur die beiderseitigen Texte vergleichen, um die vorhandene Verwandtschaft mit unserm Logion zu erkennen. Vgl. Jac. 1, 12. 13: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται κτλ. ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν* und 2. Cor. 13, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε — — εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε. v. 6. ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε, ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι. v. 7. οὐχ ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν, ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε, ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν.* Wie Jacobus das *πειράζειν* mehr objektiv, so hat es Paulus mehr von der subjektiven Seite aufgefasst. Jedenfalls wird das von Paulus durch drei Verse hindurch fortgeführte Wortspiel zwischen *δόκιμος* und *ἀδόκιμος* erst recht verständlich, wenn man das Logion: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ* als Unterlage voraussetzt. Woher aber konnte Paulus die Kenntniss dieses Logion geschöpft haben, wenn nicht aus jener von ihm so vielfach benützten schriftlichen Evangelienquelle, aus welcher, wie wir sahen, auch jedenfalls das verwandte Wort 1. Cor. 11, 19: *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν*[1]) — geflossen war? Ja, durch Tertullian wird es entschieden: die *γραφή*, aus welcher die Didascalia und der Redaktor der Constitutionen das betreffende Citat schöpften, aus welcher schon Paulus das Logion kannte, war auch in diesem Falle eine schriftliche Evangelienquelle, und das citierte Logion ein Herrenwort.

Logion 27.

(Gal. 2, 18.)

[Grabe p. 47. Fabricius I, p. 323. 324. Hofmann p. 318. Anger p. 131. Westcott p. 453. 454.]

Für die Echtheit des bereits in § 5 erwähnten Logion zeugen

1) Vgl. Anm. 21.

a) die Quellenmässigkeit des Codex Cantabrigiensis,
b) der durchaus synoptische Sprachcharakter des Logion.
c) die paulinisch-jacobeischen Sprachparallelen dazu,
d) der durch den ganzen Paulinismus beglaubigte Inhalt desselben,
e) der Context.

Von dem sub a) erwähnten Punkt vorläufig abgesehen, ist für jeden, welcher mit dem Sprachcharakter der canonischen Evangelien vertraut ist, der zweite Punkt, die sprachliche Übereinstimmung des Logion mit den synoptischen Evangelien, kaum noch besonders hervorzuheben. Nur einige besonders charakteristische Parallelen seien erwähnt. Dahin gehört: *ἄνθρωπε* — Lc. 12, 14: *ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν κτλ.*, ferner *εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς* — Mt. 20, 22 = Mc. 10, 38: *οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε*. Sodann: *μακάριος εἶ* = Mt. 16, 17 *μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ*. Man sieht dabei, dass diese charakteristischen Parallelen — bei einem so kurzen Logion gewiss bedeutsam genug — auf alle drei synoptischen Evangelien sich vertheilen. Und wenn man früher in dem *ἄνθρωπε* Lc. 12, 14 eine sprachliche Abhängigkeit von dem paulinischen *ἄνθρωπε* (*διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων* Röm. 2, 1 und *λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων* Röm. 2, 3) hat finden wollen, so wird es durch das vom Cod. Cantabr. erhaltene Herrenwort evident, dass vielmehr diese dem Paulus und Lucas gemeinsame sprachliche Eigenthümlichkeit aus der von Beiden benützten älteren Quelle herrührt. Diese Wahrnehmung findet Bestätigung dadurch, dass in demselben zweiten Capitel des Römerbriefes, an dessen Spitze das zweimalige *ἄνθρωπε* steht, auch zweimal der Ausdruck *παραβάτης νόμου* sich findet, nämlich Röm. 2, 25: *ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς* und Röm. 2, 27. Ebenso aber ist auch inhaltlich diesem Logion verwandt das paulinische Wort: *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*. Gal. 2, 18. Und wenn in diesem Sprachgebrauch Jacobus mit Paulus zusammentrifft, — vgl. Jac. 2, 11: *γέγονας παραβάτης νόμου* und Jac. 2, 9: *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται*, so dürfte auch hierin die Abhängigkeit beider — sonst so verschieden gerichteter — canonischen Lehrschriftsteller von der ältesten Quelle des Urchristenthums hervorleuchten, wozu

man noch Gal. 3, 10 vergleiche. Während aber Jacobus sichtlich mehr an dem Schluss des Logion haften geblieben ist: *εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου* —, hat Paulus vielmehr die Consequenzen der vorausgehenden Worte gezogen: *ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ.* Und gewiss mit Recht. Denn der Schwerpunkt jenes Herrenwortes liegt nicht auf dem Schlusswort, welches sich auf die noch *ὑπὸ νόμον συγκλειόμενοι* (Gal. 3, 23) = *νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι* (Gal. 4, 3) bezieht, sondern auf den Worten: *ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ.* Mit diesen Worten ist ein bahnbrechendes, neues Princip gegeben; damit ist nicht blos der Sabbath, sondern auch das Gesetz abrogiert, damit ist objektiv *Χριστός* als *τέλος τοῦ νόμου* (Röm, 10, 4) und subjektiv der Grundsatz aufgestellt: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.* Röm. 14, 23. Wie also sprachlich, so ist noch vielmehr inhaltlich der gesammte Paulinismus mit diesem Herrenwort verwoben, welches die principielle Gesetzesfreiheit auf das Deutlichste proklamiert.

Unter diesen Umständen ist das Zeugniss des Codex Cantabrigiensis um so gewichtiger. Dass derselbe aus judenchristlichen Kreisen entstammt, dafür hat Credner genugsame Belege hervorgehoben, davon kann sich jeder überzeugen, welcher die *ἀναγνώσματα* (die kirchlichen Lesestücke) dieses Codex sowohl für den Sabbath (*περι του σαββατου*) als für den Sonntag (*περι του κυριακη*) mit der Nachricht bei Eusebius H. E. III, 27. 5. p. 102 in Betreff der Judenchristen: *καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον, ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν* — vergleicht, und der des bedeutungsvollen Umstandes eingedenk bleibt, den schon Credner hervorgehoben hat, dass dieser Codex die paulinischen Briefe in seinem Canon nicht enthält. Es geschah also trotz der dem Codex einwohnenden judenchristlichen Tendenz, wenn aus der von ihm benützten Quelle ein Herrenwort wiedergegeben wird, welches einen Todesstreich gegen allen Judaismus bedeutet und welches im Paulinismus seine letzten Consequenzen gefunden hat.

Die Quellenmässigkeit des Logion ergiebt sich endlich auch aus dem Contexte, insofern es nicht als eine Unterbrechung,

sondern als eine Ergänzung, ja als eine Wiederherstellung des ursprünglichen Contextes auftritt, wovon sich Jeder überzeugen kann, welcher den nachstehenden Abschnitt des Codex Cantabrigiensis (= Lc. 6, 1—10) mit dem unter der Linie gegebenen canonischen Text nach der Ed. oct. crit. maj. von Tischendorf vergleicht, wobei nur von den kleinen Abweichungen in der Wortstellung abgesehen ist.

Cod. Cantabr. p. 205b (Scriv. 183).

καὶ ἐγένετο[1] *αὐτὸν ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο τίλλειν*[2] *τοὺς στάχυας, καὶ ψώχοντες ταῖς χερσὶν ἤσθιον. τινὲς δὲ τῶν φαρισαίων ἔλεγον αὐτῷ*[3]*· εἴδε*[4]*, τί ποιοῦσιν οἱ μαθηταί σου*[5] *τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν*[6]*. ἀποκριθεὶς δὲ*[7] *ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν*[8] *πρὸς αὐτούς· οὐδέποτε*[9] *τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε*[10] *ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ*[11]*; εἰσελθὼν*[12] *εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προσθέσεως*[13] *ἔφαγεν*[14] *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ, οἷς*[15] *οὐκ ἐξὸν ἦν*[16] *φαγεῖν εἰ μὴ μόνοις τοῖς ἱερεῦσιν*[17]*; τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου*[18]*. καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν σαββάτῳ, ἐν ᾗ ἦν ἄνθρωπος ξηρὰν ἔχων τὴν χεῖρα*[19]*. παρετηροῦντο*[20] *αὐτὸν*[21] *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι εἰ*[21b] *τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι*[22] *αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ γινώσκων*[23] *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν λέγει*[24] *τῷ*[25] *τὴν χεῖρα ἔχοντι ξηράν· ἐγείρου*[26] *καὶ στῆθι ἐν τῷ μέσῳ*[27]*· καὶ ἀναστὰς ἐστάθη*[28]*. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτήσω*[29] *ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι; οἱ δὲ ἐσιώπων*[30]*. καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς*

1) *ἐγένετο δὲ* 2) *καὶ ἔτιλλον* 3) *εἶπον·* 4) *εἴδε* (= *ἴδε*) om. 5) *τί ποιεῖτε* 6) add. *ποιεῖν* 7) *καὶ ἀποκριθεὶς* 8) *εἶπεν* 9) *οὐδὲ* 10) *ὁπότε* 11) *μετ᾽ αὐτοῦ ὄντες* 12) *ὡς εἰσῆλθεν* 13) *προθέσεως* 14) *ἔλαβεν καὶ ἔφαγεν* 15) *οὓς* 16) *ἔξεστιν* 17) *μόνους τοὺς ἱερεῖς* 18) Vollständig ausser- bez. vorcanonischer Text 19) Hier lautet der canonische Text: *ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν καὶ διδάσκειν· καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά* 20) add. *δὲ* 21) om. *αὐτὸν* 21b) add. *ἐν* 22) *κατηγορεῖν* 23) *ᾔδει* 24) *εἶπεν δὲ* 25) add. *ἀνδρὶ* 26) *ἔγειρε* 27) *εἰς τὸ μέσον* 28) *ἔστη* 29) *ἐπερωτῶ* 30) deest.

πάντας ἐν ὀργῇ[31] λέγει τῷ ἀνθρώπῳ[32]· ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου, καὶ ἐξέτεινεν[33]. καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὡς καὶ ἡ ἄλλη[34]· καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου[35]· αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελογίζοντο[36] πρὸς ἀλλήλους, πῶς ἀπολέσωσιν αὐτόν[37]).

In der That, der Context sowie die synoptischen, die paulinischen, die jacobeischen Parallelen bestätigen es, dass in diesem Abschnitte des Cod. Cantabr. ein Theil des ursprünglichen, von den Synoptikern gekürzten, Quellentextes hervortritt.

Logion 28.

(Gal. 3, 8.)

In einem und demselben Zusammenhang citiert der Redaktor der Constitutionen zwei sprachlich und sachlich eng verwandte Logia. Er sagt Const. II, 60. p. 90, 21: πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος· ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς, ὥσπερ καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν· ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ. Das zweite dieser beiden Dicta, welches unter Anmerkung 58 zu Apoc. 11, 8 behandelt ist, wird gleichfalls von Origenes und zwar ganz mit demselben Wortlaut angeführt und überdem noch erläutert. Dieses Zeugniss des Origenes für das zweite Logion kommt auch dem ersten Logion zu gute, sofern überhaupt die gute Evangelienquelle, aus welcher der Redaktor der Constitutionen seine aussercanonischen Evangeliencitate schöpfte, einer Beglaubigung bedarf. Das ἐδικαιώθη, welches beiden Aussprüchen eigenthümlich ist, findet sich auch in dem bekannten canonischen Herrenworte: ἐδικαιώθη ἡ σοφία κτλ. (Lc. 7, 35 = Mt. 11, 19). Das ὑπέρ aber in dem ersten und das ἐκ in dem zweiten Dictum ist sichtlich eine Umschreibung des hebräischen מִן comparativum, wodurch der hebräische Grundcharakter der Quelle trotz der Kürze der Citate offenbar wird[1].

31) deest 32) εἶπεν αὐτῷ. 33) ὁ δὲ ἐποίησεν 34) deest 35) Dieses Logion bildet bei Lucas den fünften Vers und steht viel früher im Context. 36) διελάλουν 37) τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

1) Zu vergleichen ist die Fassung des Logion 12 bei Anastasius Sinaita: μακάριος ὁ διδοὺς ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα und die Lesart des Doroth.

Speciell das Logion nun: *ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς* berührt sich mit den paulinischen Briefen sowohl sprachlich als sachlich, sprachlich, insofern Paulus nicht blos von einem *δικαιοῦν* der Einzelnen, sondern auch von einem *δικαιοῦν τὰ ἔθνη* redet (vgl. *δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός* Gal. 3, 8), sachlich, indem ganz, wie es in diesem Logion geschieht, von Paulus auf den Wetteifer hingewiesen wird, zu dem die Juden durch die in Gottes Reich eindringenden Heiden geweckt werden sollen (vgl. *ἀλλὰ τῶν αὐτῶν* — scil. *Ἰουδαίων* — *παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*. Röm. 11, 11. — An der Authenticität des Logion ist sonach in keiner Weise zu zweifeln.

Logion 29.
(Eph. 1, 18. 19.)

[Fabricius III. p. 522. 523.]

Macarius bringt ausdrücklich als ein Herrenwort (*λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς*) folgenden Text: *τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος.* Für die Echtheit dieses Logion spricht:

a) die Zuverlässigkeit des citierenden Schriftstellers,

b) der synoptische Sprachcharakter,

c) das Vorhandensein starker paulinischer Parallelen.

Macarius, dem wir noch das andere werthvolle Agraphon 23 (zu 1. Cor. 13, 13) verdanken, bringt auch sonst vielfach Citate, welche von den canonischen Texten in einer Weise abweichen, dass die Varianten auf gute Quellen hinweisen. Seine Denkweise ist eine reinliche, in kirchlichen Bahnen sich bewegende; die Textvarianten in seinen Evangeliencitaten berühren sich nicht selten mit guten Codices und mit anderen patristischen Citaten — zum Zeugniss, dass seine Textabweichungen nicht auf Willkür beruhen, sondern auf handschriftlichen Quellen, wie denn auch bekanntlich Macarius in der neutestamentlichen Textkritik eine für den Umfang seiner Schriften nicht unbedeutende Rolle spielt.

XII, 403 zu Lc. 18, 14: *ὑπὲρ ἐκεῖνον*, welche Lesart ähnlich auch bei Clemens Al. (Fragm. ex Macarii Chrysoceph. Orat. XI. in Luc. p. 1019: *οὕτω καὶ ὁ τελώνης ὑπὲρ τὸν φαρισαῖον ἀπῆλθε δεδικαιωμένος*) vertreten ist. Vgl. § 6, S. 64. Übersetzungsvariante Nr. 59.

Dies Alles erweckt ein gutes Vertrauen zu der Authenticität seines Citats auch in diesem Falle.

Dieses günstige Vorurtheil wird aber vollauf bestätigt durch den synoptischen Sprachcharakter des Logion. Man vgl. das *θαυμάζειν* gerade in Bezug auf Jesu Wunderthaten Mt. 8, 27: *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν* = Lc. 8, 25; ferner *ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Mt. 9, 8: *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Mt. 9, 33: *ὥστε τοὺς ὄχλους θαυμάσαι* Mt. 15, 31; *καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν* Mt. 21, 20: *καὶ πάντες ἐθαύμαζον* Mc. 5, 20: *ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον* Mc. 6, 51; *πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει ὁ Ἰησοῦς* Lc. 9, 43: *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Lc. 11, 14; — man erinnere sich ferner, wie häufig die Benennung der *σημεῖα* in den canonischen Evangelien wiederkehrt; man vergleiche wegen der *κληρονομία* Mt. 21, 38 = Mc. 12, 7 = Lc. 20, 14 und wegen des *κόσμος ὅλος* denke man an das Logion Mt. 16, 26 = Mc. 8, 36 = Lc. 9, 25: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ κτλ.* Ja, dieses letztere urevangelische Logion ist mehr als eine Sprachparallele, es ist eine Sachparallele, ein Seitenstück zu dem von Macarius citierten aussercanonischen Logion. Denn wer das Erbe verliert, das Christus giebt, verliert nach beiden Sprüchen mehr, als wenn er die ganze Welt gewönne.

Aber auch die paulinischen Parallelen bestätigen die Benützung dieses Herrenwortes durch Paulus, bevor die Synoptiker schrieben. Für den, welcher die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte als freie Composition des Lucas betrachtet, ist der Umstand wenig beweisend, dass in den an die ephesinischen Ältesten gerichteten Abschiedsreden, welche auch das Logion *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* (Act. 20, 35) enthält, Act. 20, 32 auch eine Parallele zu unserem Logion in dem *δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν* (vgl. *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν* im Agraphon) hervortritt. Aber selbst wenn diese Rede nicht von Paulus stammte, so wäre es immer bedeutungsvoll genug, dass Lucas, der in seinem Evangelium das in Frage stehende Logion, wie die beiden andern Synoptiker, weggelassen hat, an dieser Stelle eine unverkennbare Parallele dazu bietet, wo noch dazu der Gegensatz zu den Gütern des *κόσμος ὅλος* in den Worten: *ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισ-*

μοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα (Act. 20, 33) der *κληρονομία* für die ἡγιασμένοι unmittelbar gegenüber gestellt ist. Aber viel bedeutsamer ist die paulinische Parallele im Epheserbrief, welcher unter allen paulinischen Briefen wohl am stärksten von dem Urevangelium beeinflusst ist. Wenn nämlich Paulus Eph. 1, 18 die *κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις* (also ganz ähnlich wie Act. 20, 32: *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν*) und den *πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* und in v. 19 *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* umschreibt, so sind diese paulinischen Ausdrücke inhaltlich identisch mit dem Herrenspruch: *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*, wobei ausserdem noch das Adjektivum *μεγάλη* — vertreten in dem paulinischen *μέγεθος* — sprachlich wiederkehrt. Was die ganze Welt nicht fasst (*ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*), das besitzt ein *ὑπερβάλλον μέγεθος*. Vgl. Eph. 3, 18: *καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ.* Wenn nun endlich auch, in Übereinstimmung mit Paulus, 1. Petr. 1, 4 die *κληρονομία* als *ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος* bezeichnet und Ebr. 9, 15 von einer *αἰώνιος κληρονομία* geredet wird, so dürften dieses alles Nachklänge sein von dem in jenem Herrenwort angeschlagenen Grundaccord. Und wenn der Herr durch die Frage: *τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα* (vgl. Joh. 4, 48: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*) die Gedanken der Seinen von seinen zeitlichen Wunderthaten ablenkt und auf die geistigen, ewigen Gaben seines Reiches hinweist, wie es in diesem Logion geschieht, so darf man sagen: es konnte dies nicht einfacher, nicht erhabener und nicht seinen canonischen Reden angemessener geschehen. Das Logion des Macarius trägt den Stempel höchster Einfachheit und gleichzeitiger Unerfindbarkeit. Ausserdem berührt es sich mit dem Logion 16: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.* Vgl. Clem. Al. Str. V, 6, 41. p. 669: *τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβὼν κτλ.*

Logion 30.

(Eph. 2, 14.)

[Grabe I, p. 35. Fabricius I, p. 335. 336. Körner p. 14. Hofmann p. 321. 325. Anger p. XXXII. Westcott p. 456. Resch,

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 232—245.]

Der Autor des zweiten Clemensbriefes, welchem wir bereits das Logion 7 verdanken, giebt ein anderes grösseres Logion, welches ohne Parallelen der canonischen Evangelien dasteht, ebenfalls als Herrenwort. Die Genauigkeit seines Citats kann man an der beigegebenen Exegese und dem dabei Schritt für Schritt wiederholten Texte des Logion in bestimmter Weise controlieren. Die historische Einleitung dazu: *ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται κτλ.* — erinnert lebhaft an (andere) ähnliche Einleitungen bei Lucas, wie Lc. 12, 13; 18, 18; namentlich aber Lc. 17, 20: *ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν.* Die von dem Herrn in jenem aussercanonischen Evangelienfragmente gegebene Beantwortung der Frage zerfällt in vier Theile, welche der citierende Autor mit folgenden epexegetischen Bemerkungen begleitet:

a. *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν.*

Clem. Rom. II, 12, 4. p. 128, 14: *τὰ δύο δὲ ἕν ἐστιν, ὅταν λαλῶμεν ἑαυτοῖς ἀλήθειαν καὶ ἐν δυσὶ σώμασιν ἀνυποκρίτως εἴη μία ψυχή.*

b. *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.*

Clem. Rom. II, 12, 4. p. 128, 16: *τοῦτο λέγει· τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει· ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καὶ ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις.*

c. *καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας.*

Clem. Rom. II, 14, 2. p. 132, 3: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ δὲ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.*

d. *οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.*

Clem. Rom. II, 12, 5. p. 128, 19: *τοῦτο λέγει· ἵνα ἀδελφὸς ἰδὼν ἀδελφὴν οὐδὲν φρονῇ περὶ αὐτῆς θηλυκόν, μηδ' ἥδε φρονῇ τι περὶ αὐτοῦ ἀρσενικόν.*

Hierauf schliesst der Autor seine Epexegese mit der zusammenfassenden Bemerkung Clem. Rom. II, 12, 6. p. 128, 21: *ταῦτα*

ὑμῶν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου. Die letzten Worte: τοῦ πατρός μου könnten zu der Meinung führen, dass der fragliche Schluss zu dem Herrenworte selbst gehöre. Aber der Umstand, dass in dem Logion von einem ποιεῖν nicht die Rede ist, während die Epexegese des Autors gerade auf ein ποιεῖν hinzielt, lässt es wahrscheinlicher werden, dass das φησίν (wie das wiederholt voraufgegangene τοῦτο λέγει) in diesem Falle nicht als Citationsformel, sondern als Zeichen der Epexegese zu fassen ist.

Diese Epexegese selbst aber ist zwar harmlos und gut gemeint, aber in der Hauptsache nicht zutreffend. Es handelt sich in dem Logion um die Frage, wann das Reich Gottes kommen werde. Die Antwort darauf verhüllt der Herr in vier Räthselworten [1], wie er auch in den canonischen Reden (vgl. Mc. 7, 15. Joh. 2, 19. 16, 17) solche Räthselworte liebt, um das Verständniss des Neuen, das er zu sagen hat und das die Hörer noch nicht tragen können, einer späteren Zeit vorzubehalten. (Vgl. Joh. 2. 22.) Es ist ja das überhaupt die Art der Prophetie, dass das volle Verständniss für die Weissagung erst mit ihrer Erfüllung eintritt. Auch bei diesem Herrenwort wird also die Lösung der Räthsel mit dem Kommen seines Reiches zusammenfallen. Es ist nun namentlich Paulus, an dessen Hand wir durch zahlreiche Parallelen aus seiner Schrift zum Verständniss dieses von dem Apostel sicherlich schon gekannten Herrenwortes hingeleitet werden.

Dass bei dem ersten Satztheile: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν Paulus das Grundwort הַשְּׁנַיִם = τὰ δύο in der Version τὰ ἀμφότερα gebraucht hat, kann man ersehen aus Eph. 2, 14: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν —, Eph. 2. 16: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι —. Eph. 2, 18: δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Aus diesen Stellen und dem ganzen Zusammenhange des Epheserbriefes ist es also klar, dass Paulus unter den τὰ δύο = τὰ ἀμφότερα die Heiden- und die Judenwelt verstand, und dass ihm das Kommen des Reiches Gottes mit der Bildung eines die beiden bisher getrennten Welten umfassenden ἓν σῶμα in Christo identisch war. Vgl. auch Eph. 4, 4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα,

1) Wegen der in den Herrenreden hervortretenden Vierzahl ist zu vergleichen § 10, Anm. 48.

καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ κτλ. — Alles Anklänge an das *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν.* Ganz dieselben Grundgedanken aber sind auch in dem ersten Corintherbriefe ausgesprochen: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* 1. Cor. 12, 13. Noch stärkere Anklänge an das Logion sind im Galaterbriefe vorhanden, namentlich Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Wahrscheinlich hat dem Apostel auch schon Gal. 3, 20 das Logion vorgeschwebt, so dass dort der Text folgendermassen zu ergänzen ist: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς ουκ ἔστιν [ἀλλὰ τῶν ἀμφοτέρων, τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν Ἑλλήνων]· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* Vgl. Eph. 4, 6: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων.* Die in Christo principiell gegebene Einheit zwischen Juden- und Heidenwelt soll heils- und weltgeschichtlich sich auswirken durch die *μία πίστις* und durch das *ἓν βάπτισμα*, durch die Mittheilung des *ἓν πνεῦμα* und durch die Sammlung der Juden und Heiden *εἰς ἓν σῶμα.* Der Römerbrief aber, welcher dieses selbe Grundproblem des Paulinismus behandelt, stellt als eschatologisches Ziel der Weltentwickelung hin, dass zuletzt das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* und *πᾶς Ἰσραήλ* in die *βασιλεία* Christi eingehen soll. Röm. 11, 25. 26. So erfüllt sich in eschatologischer Vollendung das erste Räthselwort: *ἔσται τὰ δύο ἕν.*

Mit dieser paulinischen Auffassung deckt sich das johanneische Gleichniss des Herrn Joh. 10, 12–16. Auch da ist die principielle Einheit gegeben in Christo, dem *εἷς ποιμήν* (Joh. 10, 16), und speciell wie Eph. 2, 14 ff. in seinem Versöhnungstode (Joh. 10, 11; vgl. Joh. 11, 51. 52: *ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ᾽ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*). Daraus folgt als die Entwickelung des Reiches Gottes die Vereinigung der Heidenwelt mit der Judenwelt: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν*, und endlich als das eschatologische Ziel: *γενήσεται μία ποίμνη.*

Auch in aussercanonischen Parallelen klingt das Wort: *ἔσται*

τὰ δύο ἕν — frühzeitig wieder. Weniger bedeutungsvoll ist der Satz in dem eucharistischen Gebete in der Διδαχή IX, 4: ὥσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Denn wie diese eucharistischen Gebete in der Διδαχή ohne die Voraussetzung des johanneischen Evangeliums nicht denkbar wären, so ist speciell dieser Passus ein Nachklang von Joh. 11, 52. Aber wahrscheinlich ebenfalls aus johanneischen Kreisen stammend und nicht nur an diesen Passus der Διδαχή, sondern zugleich an Gal. 3, 20: Eph. 4, 6 anklingend ist, was Irenaeus V, 17. p. 314 aus alter Tradition beibringt: ὥς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων (scil. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλή, ὅτι εἷς ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν. Zur Erklärung dieser dunkeln Tradition giebt das Logion: ἔσται τὰ δύο ἕν — mit seiner paulinischen Deutung erwünschtes Licht. Die δύο λαοί, auf denen vorzugsweise das Dunkel ruht, sind hiernach einerseits οἱ Ἰουδαῖοι, andrerseits οἱ Ἕλληνες. Nach ihnen streckt Jesus vom Kreuze aus die beiden Hände: δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες. Die Einheit ist in ihm, dem Mittler, gegeben: μία δὲ μέση κεφαλή —, wie die beiden Hände des Gekreuzigten durch das eine dornengekrönte Haupt, das über ihnen in der Mitte schwebt, verbunden sind.

Auf Grund aller dieser canonischen und aussercanonischen Parallelen ist an der Richtigkeit der paulinischen Deutung und an der Bekanntschaft Pauli zunächst mit jenem ersten Räthselworte unseres Logion nicht zu zweifeln.

Weniger bestimmte Parallelen sind in den paulinischen Briefen zu dem zweiten Satztheile: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω — nachzuweisen, obwohl der Paulinismus im Allgemeinen auch von diesem Grundsatze der von innen nach aussen gehenden Entwickelung des Reiches Gottes beherrscht ist. Der zweite Satztheil lautet nicht: τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔξω, sondern umgekehrt. Das Innere soll für das Äussere massgebend sein. Ganz so hat Jesus in der antipharisäischen Rede die Priorität der inneren Welt gegenüber der äusseren Welt ausgesprochen: καθάρισον πρῶτον

τὸ ἐντὸς (Clem. Al. *τὸ ἔνδον*) *τοῦ ποτηρίου* [*καὶ τῆς παροψίδος*], *ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς* (Clem. Al., Cod. Cantabr.: *τὸ ἔξωθεν*) *αὐτῶν καθαρόν*. (Mt. 23, 26.) Man vgl. ferner Mc. 7, 18: *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι*. Mc. 7, 21: *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*. Überall geht dieses Princip durch: nicht das Äussere soll für das Innere massgebend sein, sondern von innen heraus soll die Erneuerung des Menschen und die Überwindung der Sünde geschehen. Völlig in demselben Gedankenzusammenhang giebt Jesus Lc. 17, 20 auf die Frage: *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* eine unserem aussercanonischen Logion analoge Antwort: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* —, wobei es klar ist, dass *τὸ ἐκτός, τὸ ἔξωθεν, τὸ ἔξω* und *τὸ ἐντός, τὸ ἔσωθεν, τὸ ἔσω* Übersetzungsvarianten der hebräischen Quellenwörter (חִיץ und תָּוֶךְ oder פְּנִימִי, פְּנִימָה) darstellen. Bei Paulus gehört noch hierher der Gegensatz von *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* (Röm. 7, 22; Eph. 3, 16) und *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*, namentlich die Worte: *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ᾽ ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ* (2. Cor. 4, 16). Und wie die Erneuerung des Einzelnen von innen heraus geschieht, so soll auch die Entwickelung des Reiches Gottes im Grossen von innen heraus vor sich gehen. Das Ziel dieser Entwickelung aber ist: [*ὅταν ἔσται*] *τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω*, die völlige Durchdringung der Aussenwelt durch die Innenwelt, d. i. der Zustand der Verklärung, *οὐρανὸς καινὸς καὶ γῆ καινή* (Apoc. 21, 1; 2. Petr. 3, 13), auch hier eine schliesslich eschatologische Lösung des Räthselwortes.

Für das dritte Räthselwort [*ὅταν ἔσται*] *τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας* — hat der Verfasser des zweiten Clemensbriefes die richtige Deutung gegeben, wenn er (II, 14, 2. p. 132, 3) sagt: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ δὲ θῆλυ ἡ ἐκκλησία*. Denn schon Paulus hat das Räthsel (*τὸ μυστήριον*) in derselben Weise gelöst: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν* (Eph. 5, 32) und: *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ* (2. Cor.

11, 2). Es soll bei dem Kommen des Reiches Gottes zwischen dem männlichen Principe (τὸ ἄρσεν) und dem weiblichen Principe (ἡ θήλεια) d. i. zwischen ὁ Χριστός und ἡ ἐκκλησία ein ἁρμόζεσθαι, ein εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, ganz in derselben Weise wie in der Ehe, also mit Unterordnung der θήλεια unter τὸ ἄρσεν, stattfinden: ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί. Eph. 5, 24. Dann kann das Kommen des Reiches Gottes geschehen, wenn Christus als das männliche Princip, gebend, wirkend, bestimmend, mit der Kirche als dem weiblichen, empfangenden, dem Manne sich hingebenden Principe (τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας) sich vereinigt. Aber auch hier führt die Entwickelung des Reiches Gottes zu einer eschatologischen Vollendung, wenn die verklärte ἐκκλησία zubereitet ὡς νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς[1]) (Apoc. 21, 2) mit dem Herrn für immer sich vereinigt, wenn: τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας — in Ewigkeit gelten wird.

Das Räthselhafte des Logion wird durch das vierte Satzglied noch gesteigert. Denn während der dritte Satztheil das εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας ausspricht, scheint das letzte Satzglied: [ὅταν ἔσται] οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ — das Gegentheil zu sagen. Schon hieraus geht hervor, dass dies Wort nicht äusserlich wörtlich zu nehmen ist und nicht etwa eine Aufhebung der Geschlechtsunterschiede proclamieren will. Paulus hat auch hierfür die richtige Erklärung des Räthselwortes gegeben, wenn er in der bereits bei dem ersten Satzglied angeführten Stelle Gal. 3, 28 sagt: οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Und Justin hebt in Übereinstimmung damit den Juden gegenüber die Thatsache hervor: παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας[2]). Im Christenthum ist die principielle Gleichberechtigung der beiden Geschlechter ausgesprochen, welche nur innerhalb der Ehe und im Bezug auf das eheliche Gemeinschafts- und Berufsleben eine partielle Einschränkung erfährt. Daher auch in allen Parallelcitaten des Logion 21 mit gleich bleibendem Wortlaute es betont ist: αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν

1) Apoc. 12, 5 bezeichnet der Apokalyptiker Christum ausdrücklich als ἄρσεν. Diese Tautologie neben υἱόν dürfte ebenfalls aus unserem Logion zu erklären sein. — 2) Tryph. 88. p. 315 B.

ἐκποτάσσεσθε. Selbstverständlich soll auch auf socialem Gebiete, wie die Aufhebung der Sklaverei (*οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος* Gal. 3, 28), so auch die Gleichberechtigung der beiden Geschlechter von innen heraus, ohne Zwang, auf frei geistigem Wege sich vollziehen, und gerade in diesen geistigen Fortschritten soll das fortschreitende Kommen des Reiches Gottes sich offenbaren, bis auch hier ein eschatologisches Ziel eintreten und in der verklärten Welt jeder Geschlechtsunterschied alle Bedeutung verlieren wird: *ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* (Mt. 22, 30 = Mc. 12, 25 = Lc. 20, 35) = [*ἔσται*] *οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ*.

In den vier Räthselworten unseres Logion also sind vier die Entwickelung des Reiches Gottes bestimmende Grundgesetze ausgesprochen, welche namentlich im Paulinismus ihre erste Entfaltung und principielle Aneignung erfahren haben. Die Thatsache aber, dass das anscheinend so dunkele Logion, welches der zweite Clemensbrief aus seiner Evangelienquelle als Herrenwort überliefert, unter Herbeiziehung zahlreicher synoptischer, paulinischer und patristischer Parallelen nicht nur eine eindringende Exegese zulässt, sondern auch wichtige Principien von grösster Tragweite für die Entwickelung des Reiches Gottes und dabei gesund evangelischer Art enthüllt, diese Thatsache wird für das Logion das Siegel seiner Authenticität und seiner Zugehörigkeit zu der schon von Paulus gebrauchten Evangelienquelle.

Eine weitere Bestätigung hierfür liegt im Ägypterevangelium vor, welches — nach den hauptsächlich von Clemens Al. erhaltenen Fragmenten — bei seinem streng enkratitischen Charakter die von ihm vorgetragenen Irrlehren an echte Herrenworte anzulehnen pflegte. Für diesen Zweck konnte das in Rede stehende Logion als ganz besonders tauglich erscheinen. Es war nur nöthig, das zweite Glied: *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω* zu streichen, um den drei übrigen und namentlich auch dem ersten Gliede: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν* — einen Sinn zu geben, welcher lediglich auf die Unterschiede der beiden Geschlechter und deren aktuelle Aufhebung durch die enkratitische Askese abzuzwecken schien: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ*. Wenn dann noch ein entsprechender Zusatz, selbst von kleinem Umfang, im enkratitischen Sinne beigefügt wurde, so war die Fälschung geschehen, und die enkratitische

Gnosis konnte sich auf die Autorität des Herrn berufen. In diesem Sinne hat das enkratitische Evangelium unserem Logion folgende Gestalt gegeben: ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. So soll der Herr zu Salome gesprochen haben, nachdem ihm schon vorher in Verdrehung von Mt. 5, 17 das Wort in den Mund gelegt war: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας —, und nachdem Salome gesagt hätte: καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα. Also das μὴ τίκτειν, das gewaltsame Niedertreten des Geschlechtstriebes (πατεῖν τὸ ἔνδυμα τῆς αἰσχύνης) — das ist die dem gefälschten Herrenworte untergelegte Tendenz, eine Fälschung, welche sich auch darin documentiert, dass an Stelle der originalen, dem canonisch-synoptischen Stil durchaus entsprechenden, Einleitung eine andere Einleitung untergeschoben ist, wonach die im Ägypterevangelium eine Hauptrolle spielende Salome das Gespräch leitet: πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος —, und dass in geschichtswidriger Weise diese Salome, die Mutter der Zebedäiden, als μὴ τεκοῦσα eingeführt ist. — Canonische Parallelen zu dieser Darstellung des Ägypterevangeliums sind nur in zwei Schriften vorhanden, welche — in mehrfacher Hinsicht unter einander verwandt — auch in der Betonung der Ehelosigkeit als eines besonderen Vorzugs zusammentreffen, nämlich in der Apokalypse und dem ersten canonischen Evangelium. Man vergleiche Mt. 19, 12: εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν — und ebenso Apoc. 14, 4: οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. Dass aber diesen Parallelen ein Herrenwort aus dem Urevangelium nicht zu Grunde lag, kann man aus Paulus ersehen, welcher bei seiner Neigung zur Ehelosigkeit gewiss nicht geschrieben haben würde: περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, wenn er ein ähnliches Herrenwort wie Mt. 19, 12 in seinem Evangelium gekannt hätte.

Das Weitere hierüber muss für andere Stelle vorbehalten bleiben [1]). Die Hauptstellen bei Clemens Al. finden sich Strom.

1) Vergleiche die an der Spitze dieses Artikels genannte Abhandlung des Verfassers in der Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1888 V. S. 232—245. Ferner § 12 dieser Schrift.

III, 6, 45. p. 532; III, 9, 63. 64. p. 539. 540; III, 13, 92. p. 553. Excerpta Theodoti § 67 p. 985. Der gefälschte Wortlaut des Logion in dem Ägypterevangelium ist folgender: *πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* Clem. Al. Strom. III. 13. 92. p. 553.

Logion 31.

(Eph. 2, 17.)

Der Redaktor der Constitutionen citiert unmittelbar nach dem Herrenspruch Lc. 10, 5 das Fragment einer anscheinend unbekannten Schrift, wobei man unter Vergleichung seiner Hauptquelle, der Didascalia, recht deutlich in die Art seiner redaktionellen Arbeit hineinblicken kann. Beide Texte sind im Folgenden neben einander gestellt.

Quellentext Didasc. II, 54. p. 277.	Bearbeitung Const. II, 54. p. 81, 17—23.
οἱ εἰς οἰκίαν εἰσερχόμενοι λέγουσιν· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ, καὶ εἰρήνην εὐαγγελίζονται καὶ τὴν εἰρήνην φέρουσιν. εἰ οὖν ἄλλοις εἰρήνην κηρύσσεις, πολὺ μᾶλλον χρὴ εἶναι εἰρήνην μετὰ τῶν ἀδελφῶν σου.	*εἰ γὰρ τοὺς ἐν οἰκίᾳ τινὸς εἰσερχομένους πρὸ πάντων δεῖ λέγειν· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ, ὡς υἱοὺς εἰρήνης εἰρήνην χαρίζομένους τοῖς ἀξίοις, καθὼς γέγραπται· τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ εἰσερχομένους χρὴ πρὸ πάντων προσεύχεσθαι τῷ θεῷ τὴν τοῦ λαοῦ εἰρήνην.*

Aus vorstehender Vergleichung wird es klar, dass der Redaktor der Constitutionen das Citat einer Schrift einfügt, welche von der Didascalia, seiner hier fliessenden Hauptquelle, wie auch von der *Διδαχή*, seiner andern Hauptquellenschrift, verschieden ist. Es ist ein fragmentarisches Citat (ähnlich wie 1. Cor. 2, 9), mitten aus dem quellenmässigen Context herausgenommen. Dabei ist dieses mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitete

Fragment besonders interessant dadurch, dass darin zwei canonisch-paulinische Stellen vereinigt sind. Man vgl.

a. τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν = Eph. 2, 17: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς.

b. οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ = 2. Tim. 2, 19: ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.

Die Verbindung der beiden canonischen Stellen ist dabei in dem Constitutionen-Texte keineswegs eine künstlich gemachte, sondern eine durchaus organische und originale, und zwar so, dass gegenüber dem kürzeren Citate 2. Tim. 2, 19 das Constitutionen-Citat als grösseres Fragment aus derselben schon im zweiten Timotheusbriefe benützten und citierten Quelle erscheint. Da nun auch sonst der Redaktor der Constitutionen dieselbe bei Paulus kenntliche Evangelienquelle fleissig ausnützt, so weisen auch hier die convergierenden Linien wieder deutlich auf das Urevangelium zurück. Diese Beobachtung wird weiter bestätigt durch eine analytische Vergleichung des in den Constitutionen erhaltenen Fragments mit den canonischen Parallelen.

Was zunächst die erste Hälfte desselben anlangt: τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, so liegt hier in letzter Instanz eine alttestamentliche Grundstelle vor, nämlich Jes. 57, 19: שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב: = LXX: εἰρήνην ἐπ' εἰρήνῃ τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσι. Dieser Umstand aber spricht bei der anerkannten Anlehnung des Herrn an das alttestamentliche Sprachgut nicht gegen, sondern für die Qualität eines Herrenwortes. Gerade da, wo im Epheserbrief jenes andere Herrenwort: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν — nach der paulinischen Version: τὰ ἀμφότερα ἕν dreimal, nämlich Eph. 2, 14. 16. 18 mit Bezug auf die in Christo versöhnte Juden- und Heidenwelt zur Anwendung gelangt, wird auch zugleich das Logion von den τοῖς ἐγγύς (sc. τοῖς Ἰουδαίοις) und den τοῖς μακράν (sc. τοῖς ἔθνεσιν) eingewoben: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Eph. 2, 13: εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς. Eph. 2, 17. Es ist dies eine ganz ähnliche Anwendung des Logion wie Act. 2, 39: ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν (hier sind also οἱ Ἰουδαῖοι = οἱ ἐγγύς angeredet) καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. Aber immer-

hin würde, wenn das von dem Redaktor der Constitutionen citierte Fragment nur auf diese beiden Worte *τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν* — sich beschränkte, lediglich Jes. 57, 19 als Grundstelle vorauszusetzen sein. Aber dadurch, dass zu dem citierten Texte ein zweiter Satztheil gehört: *οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ*, welche Worte bereits im zweiten Timotheusbriefe als Citat mit der Citationsformel: *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην* auftreten, werden wir genöthigt, das Fragment anstatt auf den alttestamentlichen Propheten vielmehr auf eine andere, verloren gegangene Schrift zurückzuführen und in derselben mit grosser Wahrscheinlichkeit die vorcanonische Grundschrift zu erkennen. Steht doch dem positiven: *οὓς ἔγνω ὁ κύριος ὄντας αὐτοῦ* — das verwandte urevangelische Wort gegenüber: *οὐδέποτε ἔγνων* (= *οἶδα* Lc. 13, 27 = יָדַעְתִּי) Mt. 7, 23. Man vergleiche ferner die paulinischen Parallelen: *οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* 1. Cor. 8, 3; *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* 1. Cor. 13, 12; *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* Gal. 4, 9; endlich auch *οὓς προέγνω* Röm. 8, 29. Dabei scheint es fast, als ob das *ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* nach *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν* Act. 2, 39 ein quellenmässiger Nachklang ist, weil auch Röm. 8, 29 auf *οὓς προέγνω* — *τούτους καὶ ἐκάλεσεν* Röm. 8, 30 unmittelbar nachfolgt. Da nun der Redaktor der Constitutionen (in einem ebenfalls ihm allein angehörigen Abschnitte V, 16. p. 148, 14 den ersten Theil des Logion mit *δοὺς τὴν βασιλείαν* verknüpft: *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἀπεξεχομένοις αὐτοῦ* [*καὶ*] *μακρὰν* [*οὖσι*] *δοὺς τὴν βασιλείαν*, so würde der gesammte Context etwa in folgender Weise reconstruiert werden können:

δώσει τὴν βασιλείαν τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ [*ὅσους ἂν καλέσῃ* — *προσκαλέσηται*.]

Jedenfalls ist in diesem Fragmente Universalismus und Prädestinatianismus durch die beiden Theile des Logion aufs Engste organisch verknüpft, gerade so, wie wir es in den paulinischen Briefen an die Römer und an die Epheser vorfinden. Es weisen somit nicht nur die paulinischen Wortparallelen Eph. 2, 13. 17 und 2. Tim. 2, 19, sondern auch die anscheinend so weit

auseinander liegenden Grundgedanken, Universalismus und Prädestinatianismus, wie sie Paulus im Römer- und Epheserbriefe vereinigt hat, auf eine Übereinstimmung mit diesem Fragmente aus der vorcanonischen Evangelienquelle zurück.

Die Zugehörigkeit des Logion zu der vorcanonischen Urschrift aber erhält indirekt durch 2. Tim. 2. 19 eine weitere Bestätigung. Nämlich noch abhängig von der vorausgegangenen Citationsformel und mit dem Citate: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* — nur durch ein *καί·* verknüpft, folgt 2. Tim. 2. 19 ein weiteres Citat: *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Die Abhängigkeit dieses zweiten Citates von der vorcanonischen hebräischen Urschrift und zwar nach dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus wird evident, wenn man die canonischen Parallelen

Lc. 13, 27: *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας*

Mt. 7. 23: *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι ἀνομίαν*

vergleicht und die dazu von mir in der Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 237. Anm. 1. namhaft gemachten aussercanonischen Übersetzungsvarianten bei Justin, Orig., Ephräm Syr., Epiph., Clem. Rom. II. u. A. hinzunimmt. Da es nun auf der Hand liegt, dass die beiden 2. Tim. 2, 19 citierten Fragmente auf eine und dieselbe Quelle zurückweisen, so bestätigt das zweite Citat, dessen Abhängigkeit von der vorcanonischen Quelle offen zu Tage tritt, die Zugehörigkeit auch des ersten Citates zu derselben Quellenschrift.

Logion 32.

(Eph. 3, 15.)

Dass in dem Evangeliencitat des Clem. Al. Fragm. §. 20 p. 994 ein guter aussercanonischer Text vorliegt, zeigt eine genaue Analyse desselben. Das Citat zerfällt in drei Theile:

a. = Mt. 12, 50 = Mc. 3, 35 = Lc. 8, 21.
ἀδελφοί μου γὰρ καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου.

b. = Mt. 23, 9.
μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ.

e. — Eph. 3, 15.

ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Das Originale in dem ersten Theile des Logion ist die Beifügung des *συγκληρονόμοι*, welcher Ausdruck in den synoptischen Evangelien sich nicht findet. Eben dieser Ausdruck aber erscheint als eine wesentliche Ergänzung der synoptischen Herrenreden und als eine Mutterstelle für den bei drei canonischen Lehrschriftstellern vorkommenden Ausdruck: *συγκληρονόμοι* 1. P. 3, 7; Ebr. 11, 9; Röm. 8, 17; Eph. 3, 6. Auch die pluralische Fassung: *οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* — findet sich in den canonischen Parallelen nicht, dagegen 2. Clem. Rom. IX. 11. p. 124, 13: *ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*, und Eph. 6, 6: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* Denn Lc. 8, 21 steht wohl der Plural *οἱ ποιοῦντες*, aber mit dem Objekt *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und Mt. 12, 50 lesen wir: *ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* = Mc. 3, 35: *ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* Es ist also in jeder Hinsicht der erste Theil des Citates bei Clemens Al. in seiner Fassung von dem canonischen Texte abweichend, obwohl demselben nahe verwandt.

Dasselbe gilt von dem zweiten Theile, welcher wesentlich eine Parallele zu Mt. 23, 9 ist. Man vergleiche:

Mt. 23, 9.	Clem. Al. p. 994.
καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.	*μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ.*

Der aussercanonische Zusatz: *δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς* — findet Bestätigung durch die paulinische Parallele 1. Cor. 8, 5: *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα.* Denn hier sind die *κύριοι* (Paulus) und die *δεσπόται* (Clem. Al.) nur Varianten eines in אדֹנִים vorauszusetzenden gemeinsamen hebräischen Urtextes. Der Gegensatz aber ἐπὶ τῆς γῆς (Clem. Al.) = ἐπὶ γῆς (Paulus) und ἐν *οὐρανοῖς* (Clem. Al.) = *ἐν οὐρανῷ* (Paulus) tritt in der paulinischen Parallele und dem Clemenscitate ebenso klar hervor, als

er in dem Matthäustext durch Umwandlung des ἐν οὐρανοῖς in ὁ οὐράνιος verwischt ist, wobei zu bedenken, dass dem ὁ οὐράνιος ein hebräisches Adjektivum gar nicht entspricht, vielmehr stets בַּשָּׁמַיִם, vielleicht durch אֲשֶׁר, verstärkt, vorausgesetzt werden muss.

Derselbe Gegensatz kehrt nun wieder im dritten Theil des Clemens-Citates: ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς = Eph. 3, 15: [τὸν πατέρα] ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Zweierlei fällt dabei in die Augen: einmal der vorzügliche Context in dem Evangeliencitate des Clemens und sodann das Fehlen des paulinischen ὀνομάζεται. Wenn der Herr zuvor gesagt hat: καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ἐπὶ τῆς γῆς = Mt. 23, 9a, so giebt es doch keine bessere Motivierung dafür als in der Erkenntniss: εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ἐν οὐρανοῖς, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς. Es wird dadurch einerseits die Mahnung: καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς (Mt. 23, 9a) auf das rechte Mass und Verständniss zurückgeführt, sofern in dem begründenden Nachsatze dennoch eine πατριὰ ἐπὶ τῆς γῆς anerkannt wird: andrerseits wird für die Exegese von Eph. 3, 15 eine ganz bestimmte Direktive gegeben, sofern alles Vaterverhältniss, alle Vaterschaft, alles Vaterrecht, πᾶσα πατριά, von Gott im Himmel abgeleitet und somit eine allumfassende Erklärung des neutestamentlichen Gottesnamens: ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς = ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος gegeben wird. Dieses Verständniss wird wesentlich erleichtert durch das Fehlen des paulinischen ὀνομάζεται in dem Evangeliencitate des Clemens. Dass dieses nicht eine Zufälligkeit ist, zeigen die Parallelen Hippol. c. haer. Noeti ap. Galland. II, p. 455: εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά —. Epiph. Haer. LXXIV, 8, p. 896: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς —, Athan. Opp. II, p. 739. (fragm. de trinitate) ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά. Dieses Weglassen des ὀνομάζεται bei vier Schriftstellern lässt deutlich erkennen, was das Clemens-Citat schon für sich an die Hand giebt, dass dieses ὀνομάζεται zum Texte des Urevangeliums nicht gehört, sondern in Eph. 3, 15 lediglich eine Zuthat des Apostels ist. Durch die Erkenntniss, dass also hier Paulus ein Herrenwort citiert, wird nun auch die Bedeutung des ὀνομάζεται klar. Diese Hinzufügung

hat lediglich die Bedeutung einer Citationsformel, wie etwa der Ausdruck: *ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης* bei Origenes. Vgl. Logion 43, 2.

Unabhängig von der paulinischen Verwerthung des Logion in Eph. 3, 15, vielmehr unmittelbarer Ausfluss des Urevangeliums dürfte auch der mehrfach in der *Πίστις Σοφία* vorkommende Ausdruck: pater paternitatis omnis — sein. Vgl. p. 223, 14: (Jesus) *ἐπεκάλεσεν* hac *προσευχῇ* dicens: Audi me, mi pater, pater paternitatis omnis. p. 234, 34: hunc igitur, mi pater, pater paternitatis omnis.

Nach alle dem rechtfertigt sich das Urtheil über das Citat des Clemens Al. als eines guten aussercanonischen Evangelienfragmentes und als des schon von Paulus gekannten vollständigeren Original-Contextes zu Mt. 23, 9.

Logion 33.

(Eph. 4, 26.)

[Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. II. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 144—146.]

Wie stark gerade der Epheserbrief vom Urevangelium beeinflusst ist, zeigt sich besonders in den Versen Eph. 4, 26—28, denen durchweg Herrensprüche zu Grunde liegen. Speziell bei Eph. 4, 26 sind es vier Schriftsteller, nämlich Polycarp, Clemens Al., der Autor des Dial. de recta fide und die Vita Syncleticae, durch welche die Abstammung dieses Logion aus einer vorcanonischen Evangelienschrift, bzw. aus des Herren Munde, beglaubigt wird. In dem Dial. de recta fide wird das Wort nach der paulinischen Fassung zweimal citiert, aber nicht als paulinisch-apostolisches Wort, sondern das eine Mal mit der Citationsformel: *ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει*, das andere Mal mit der Einleitung: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό* —, womit die Vita Syncleticae übereinstimmt, welche als Worte *τοῦ σωτῆρος λέγοντος* erst eine aussercanonische Variante von Mt. 5, 24^b und dann mit: *καὶ ἀλλαχοῦ·* unser Logion einführt. Daraus geht hervor, dass auch Clemens Al. mit seiner Citationsformel: *φησὶν ἡ γραφή* — die schon öfter bei ihm angetroffene aussercanonische bzw. vor-

canonische Evangelienquelle meint, zumal da er seinerseits die apostolischen Schriften noch nicht schlechthin als *ἡ γραφή* zu citieren pflegt und da er ausserdem in diesem Falle das Logion in einer von dem paulinisch-canonischen Texte abweichenden, aber auch in den Constitutionen vertretenen Fassung mit *ὀργή* (an Stelle des paulinischen *παροργισμός*) wiedergiebt. Wie sollte nun nicht auch das jedenfalls ältere Citat bei Polycarp mit der Citationsformel: *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* diese selbe alte Evangelienquelle im Auge gehabt haben, welche namentlich in den Clementinen ebenfalls wiederholt als *αἱ γραφαί* bezeichnet wird? Wenn aber in dem Polycarp-Citate der vollständige Text von Eph. 4, 26 mit der aus Psalm 4, 5 entnommenen Einleitung: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν* -- mitgetheilt wird, so ist es um so wahrscheinlicher, dass auch diese alttestamentliche Stelle Ps. 4, 5: רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ = LXX: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* — vom Herrn selbst in seine Rede mit aufgenommen gewesen war, als dieses Psalmenwort mit dem Herrenwort Mt. 5, 22 in der vorcanonischen Fassung: *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος εἰκῇ τῷ ἀδελφῷ* (Chrysost. Hom. 17 nennt es *τὸ ὀργίζεσθαι παράνομον*)[1], nahe verwandt ist. Wenn *ὀργή* und *παροργισμός* auf חֵמָה zurückgeführt werden, so ergiebt sich folgender, mit einem Wortspiel verwobener, hebräischer Urtext: רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ אַל־תָּבֹא הַחֵמָה עַל־חֲמַתְכֶם׃

Logion 34.
(Eph. 4, 27.)

[Anger p. XXXI. Westcott p. 457. Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. III. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 146.]

Mitten unter anderen, die Satanalogie betreffenden, Evangeliencitaten geben die Clementinen ein aussercanonisches Herrenwort, dessen canonische, paulinische Übersetzungsvariante Eph. 4, 27 erhalten ist. Man vergleiche:

Homilien-Text:	Paulinische Übersetzung:
μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.	*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*

1) Ebenso Hom. Clem. XX, 4. p. 191, 14: *παρὰ τὸ μέτρον.*

Sonach würde: אַל־תִּתְּנוּ תֹאֲנָה לַשָּׂטָן als hebräischer Quellentext vorauszusetzen sein.

An der Authenticität des Clementinen-Citates ist daher ebenso wenig zu zweifeln als an dem Ursprung des paulinischen Textes aus der vorcanonischen Evangelienquelle. Nahe verwandt ist dieses Logion dem andern: *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*. Vgl. Anm. 56.

Logion 35.

(Eph. 4, 28.)

[Literatur in den Commentaren zur *Διδαχή* (*Διδ.* I, 6.), ferner Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. IV. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 146—148.]

Die *Διδαχή* stellt in ihrem ersten Capitel eine Reihe von Herrenworten an die Spitze:

1. Mc. 12, 29. 30 = *Διδ.* I, 2a.
2. Logion 1 = *Διδ.* I, 2b [= Const. VII, 1. p. 194, 4.]
3. Lc. 6, 27. 28 = Mt. 5, 44 = *Διδ.* I, 3a.
4. Lc. 6, 32 = Mt. 5, 46 = *Διδ.* I, 3b.
5. Lc. 6, 29a = Mt. 5, 39b = *Διδ.* I, 4a.
6. Mt. 5, 41 = *Διδ.* I, 4b.
7. Lc. 6, 29b = Mt. 5, 40 = *Διδ.* I, 4c.
8. Lc. 6, 30b = Mt. 5, 42b = *Διδ.* I, 4d.
9. Lc. 6, 30a = Mt. 5, 42a = *Διδ.* I, 5a.
10. Logion 53 = *Διδ.* I, 5b. [= Jac. 1, 17 = Herm. Mand. II, 4. p. 74, 2.]
11. Logion 12 = *Διδ.* I, 5c [= Act. 20, 35 = Const. IV, 3. p. 115, 6.]
12. Logion 9 = *Διδ.* I, 5d [= Const. IV, 3. p. 115, 6 = Herm. Mand. II, 5. p. 74, 3.]
13. Logion 35 = *Διδ.* I, 6 [= Herm. Mand. II, 4. p. 72, 17.]

Dass nun das *εὐαγγέλιον*, aus welchem die *Διδαχή* (vgl. XV, 3: *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) ihre Herrenworte schöpfte, ein aussercanonisches bzw. vorcanonisches Evangelium war, beweisen nicht nur die zahlreichen Varianten derjenigen Citate, zu denen canonische Evangelien-Parallelen vorhanden sind, sondern auch die fünf in der *Διδαχή* citierten aussercanonischen Logia, darunter das hier zur Untersuchung stehende, welches mit

der bestimmt auf eine schriftliche Quelle zurückweisenden Citationsformel: *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται* — eingeführt ist. Für die Qualität dieser, wenn auch nicht immer wörtlich citierten, Quelle als der vorcanonischen, ursprünglich hebräischen Evangelienschrift sprechen folgende Instanzen:

a. die Gewissheit, dass das *Διδ.* I, 5 citierte Logion: *μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν* auf einem vorcanonischen Herrenwort beruht, dessen Text nicht in die canonischen Evangelien aufgenommen, aber auch in der von der *Διδαχή* fragmentarisch citierten, von den Constitutionen und von Anastasius vollständig erhaltenen, partizipialen Übersetzung des hebräischen Urtextes nicht auf die canonische Fassung des Logion Act. 20, 35 zurückgeht (vgl. Anm. 12);

b. die damit verbundene weitere Gewissheit, dass auch der Text *Διδ.* I, 5: *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ.* ein aussercanonisches Herrenwort voraussetzt (vgl. Anm. 9);

c. die damit gegebene Wahrscheinlichkeit, dass das Citat *Διδ.* I, 6: *ἱδρωσάτω κτλ.* gleichfalls ein aussercanonisches Herrenwort enthalte;

d. die Verwandtschaft dieser *Διδαχή*-Citate mit dem Hermas-Texte Mand. II, 4 wie in dem Logion *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι*, so auch in dem Logion *ἱδρωσάτω κτλ.*;

e. die Beobachtung einer Verwandtschaft beider Texte (in der *Διδαχή* und bei Hermas) mit Eph. 4, 28, also an einer Stelle, wo Paulus schon v. 26. 27 und v. 30 Herrenworte aus jener vorcanonischen Evangelienquelle eingewoben hat (vgl. Anm. 33. 34. 36);

f. der Umstand, dass die meisten der in den Parallelstellen bei Paulus, Hermas und in der *Διδαχή*, sowie in den Paralleltexten bei Ephräm Syrus und Epiphanius hervortretenden Varianten auf einen hebräischen Quellentext zurückweisen.

Die Untersuchung über das *Διδαχή*-Citat aber wird dadurch erschwert, dass der griechische Text verstümmelt vorliegt, und dass gerade das an der Spitze stehende Wort: *ἱδρωτάτω*, wie es Bryennios gelesen hat, eine Unform darstellt. Ob die Correktur des Bryennios in *ἱδρωσάτω* die richtige Lösung bietet, ist immerhin fraglich. Dass sie aber jedenfalls der von Hilgenfeld vorgenommenen Correktur *ἱδρυσάτω* sowie den Conjekturen von

Zahn: *μὴ δραχθήτω* und Potwin: *ἱερωτάτη* vorzuziehen ist, beweisen sämtliche oben angezogene Parallelen, in denen die Synonyma *κοπιᾶν* und *ἐργάζεσθαι* dem *ἱδροῦν* entsprechen. Die von den Commentatoren gegebene Erinnerung an Gen. 3, 19: *ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου* — liegt dabei um so näher, als höchst wahrscheinlich der Herr auch sonst dieses alttestamentliche Wort gebraucht und mit seiner Vorschrift: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω* — verknüpft hat. Vgl. Anm. 45. Jedenfalls aber empfiehlt es sich, bis auf Weiteres die von Bryennios eingeführte Lesart als die beste zu acceptieren[1] und in dieser Form das *Διδαχή*-Citat mit seinen Paralleltexten vor die Augen zu stellen.

Διδ. I, 6.	Herm. p. 72. 17.	Ephräm p. 63, 30.	Epiph. p. 92.	Eph. 4, 28.
ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.	ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς.	αἱ χεῖρές σου ἐργαζέσθωσαν τὸ ἀγαθόν, ἵνα καὶ τῷ χρείαν ἔχοντι μεταδιδῷς.	ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν, ἵνα δύνησθε καὶ τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι.	κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

Aus diesen Parallelen wird zunächst eines evident, dass das *ἐργάζου — ἐκ τῶν κόπων σου* bei Hermas dem paulinischen *κοπιάτω ἐργαζόμενος*, dem *ἐργαζόμενοι* bei Epiphanius und dem *ἐργαζέσθωσαν* bei Ephräm, folglich auch dem *ἱδρωσάτω* in dem *Διδαχή*-Citate, wirklich entspricht, dass also das bei Paulus und Hermas mit zwei Worten umschriebene: „mit Mühe

1) Die Lesart des Bryennios hat sich inzwischen auf das Glänzendste bewährt durch die Entdeckung des Prof. Loofs in Halle, welche ich durch Prof. Harnacks Vermittelung in § 11 unter dem Nachtrag zu diesem Logion mittheilen kann. Darnach lautet der Text bei Cassiodor (Expos. in Psalm 40) im Lateinischen wie folgt: „Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas“.

arbeiten“ (= *κοπιάτω ἐργαζόμενος* = *ἐργάζου — ἐκ τῶν κόπων σου*) in der *Διδαχή* mit dem einen Worte: *ἱδρωσάτω* ausgedrückt erscheint. Weiter deckt sich bei Paulus, Hermas, Ephräm und Epiphanius *τὸ ἀγαθόν* mit der *ἐλεημοσύνη* des *Διδαχή*-Citates. Dass der Ausdruck: *τὸ ἀγαθόν* thatsächlich eine ähnliche Bedeutung gehabt habe, zeigt der Zusammenhang und der dritte Hauptbestandtheil des Textes: *μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* bei Paulus = *τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι* bei Epiph. = *πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου* bei Hermas. Hiernach sind die drei Hauptbestandtheile des Logion erkenntlich:

a. *ἐργάζεσθαι, κοπιᾶν, ἱδροῦν ταῖς χερσίν* (*εἰς τὰς χεῖρας*).
b. *τὸ ἀγαθόν* = *ἡ ἐλεημοσύνη*,
c. [*μετα*]*διδόναι τοῖς χρείαν ἔχουσιν* = *τοῖς ὑστερουμένοις*.

Dabei betont das *Διδαχή*-Citat die Pflicht, den wirklich Bedürftigen zu ermitteln: *μέχρις ἂν γνῷς, τίνι δῷς*, die Hermas-Parallele aber die Pflicht, dem wirklich Bedürftigen einfach zu geben ohne Unterschied in Bezug auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit: *δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς*. Als hebräische Quellenworte empfehlen sich יָגַע oder עָמַל für *κοπιᾶν* (*ἱδροῦν, ἐργάζεσθαι*), הַטִּיב oder הַצְּדָקָה für *τὸ ἀγαθόν* = *ἡ ἐλεημοσύνη*, בְּיָדָיו für *ταῖς χερσίν* = *εἰς τὰς χεῖρας*, und נָתַן לָאֶבְיוֹן für [*μετα*]*διδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* = *τοῖς μὴ ἔχουσιν* = *τοῖς ὑστερουμένοις*. Jedenfalls liegt allen Varianten ein gemeinsamer hebräischer Urtext zu Grunde, welchen Paulus und Hermas in verwandter Version: *ἐργάζου τὸ ἀγαθόν* = *κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν* wiedergeben, während in dem *Διδαχή*-Citate eine ungeschickte Übersetzung des hebräischen Urtextes vorliegt.

Logion 36a.

(Eph. 4, 30.)

[Ad. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. V, 1. Leipzig 1888. S. 17. 70 ff. 127.]

Die Drucklegung der gegenwärtigen Untersuchungen hatte

bereits begonnen, als der Verfasser derselben erst noch das Agraphon in dem pseudocyprianischen Traktate de aleatoribus kennen lernte, auf welches er durch Prof. Ad. Harnack aufmerksam geworden war. Hiermit wurde ihm eine schon seit längerer Zeit gehegte Vermuthung bestätigt. Wie nämlich in Eph. 4, 26—28 Herrenworte enthalten sind, so schien es ihm auch mit Eph. 4, 30 der Fall zu sein, besonders im Hinblick auf die bei Hermas vorhandene, von dem paulinischen Texte charakteristisch abweichende Parallele: *μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν*. Mand. X, 2, 5. p. 108, 11. Um so freudiger war er überrascht durch die Bestätigung dieser Vermuthung und durch die Entdeckung des werthvollen Herrenwortes, die wir der sorgfältigen und eingehenden Untersuchung Harnacks über die vielleicht älteste lateinische christliche Schrift, als welche der Traktat de aleatoribus sich darstellt, verdanken. Harnack nimmt an, dass in der betreffenden Stelle zwei Citate vorhanden seien und interpungiert deshalb folgendermassen: monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et, nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit —, so dass als griechischer Text vorauszusetzen wäre: *παρακαλῶν φησὶν ὁ κύριος· μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν ὑμῖν κατοικοῦν, καί· μὴ σβέννυτε τὸ φῶς τὸ ἐν ὑμῖν ἐπιλάμψαν ἐπιφανκός*. Sicherlich jedoch liegt hier nur ein einziges Logion vor, welches nach dem hebräischen Parallelismus der Glieder denselben Gedanken in zweifacher Einkleidung darstellt. Dafür spricht ausser eben dieser hebraisierenden Grundform des Dictum namentlich die paulinische Verwendung desselben. Eine solche findet nämlich nicht blos Eph. 4, 30, sondern auch — was von Harnack übersehen worden zu sein scheint — 1. Thess. 5, 19 statt. Denn wenn Paulus an letzterer Stelle sagt: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* —, so setzt er mit dem Ausdruck: *σβεννύναι* das *πνεῦμα* als ein *φῶς* voraus. Diese Voraussetzung ist aber aus dem zweiten Gliede unseres Logion nur dann mit Bestimmtheit zu entnehmen, wenn beide Glieder des Citates zusammengehören und wenn demnach gemäss dem parallelismus membrorum *τὸ φῶς* im zweiten Gliede dem *τὸ πνεῦμα* des ersten Gliedes präcis entspricht. Es ist also hiermit einer der reinlichsten Belege gegeben für die schriftstellerische Verwendung der vorcanonischen Evangelienquelle durch Paulus.

und zwar so, dass einerseits im ersten Thessalonicherbriefe kurz vorher, ehe Paulus 1. Thess. 5, 21 das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* verwerthet (vgl. Logion 13), in v. 19 die Benützung des durch die Schrift de aleatoribus erhaltenen Dictum vorangeht, und dass andrerseits im Epheserbrief auf die in Eph. 4. 26—28 enthaltenen Herrenworte in v. 30 die andere Hälfte desselben nachfolgt, — wie ja auch in Eph. 4, 32 und 5, 1 ein Herrenwort Lc. 6, 35b. 36 wiederzuerkennen ist, zumal wenn man die aussercanonischen Versionen in Vergleichung zieht:

Hom. Clem. III, 57. p. 52, 3.	Eph. 4, 32.
γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες	*γίνεσθε — χρηστοί, εὔσπλαγχνοι*
Just., Apol. I, 15. p. 62 E.	Tryph. 96. p. 324 A.
γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες	*γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* —

und wenn man dabei auch die von den Clementinen vertretene Übersetzungsvariante *μιμητὴν γίνεσθαι* Hom. p. 130, 7 — *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* Eph. 5, 1, verglichen mit den Nachweisen oben S. 59 und S. 63, und das paulinische *ὡς τέκνα* (Eph. 5, 1) = *ἔσεσθε υἱοί* (Lc. 6, 35) = *ὅπως γένησθε υἱοί* Mt. 5, 45 als aus einer und derselben hebräischen Quelle geflossene Parallelen erkennt. Aus alledem wird es zugleich klar, dass das in der Schrift de aleatoribus erhaltene Logion wirklich der vorcanonischen Evangelienquelle entstammt, indem der Verfasser — nach Harnack der römische Bischof Viktor am Ende des zweiten Jahrhunderts — dieselbe mit der Formel monet dominus et dicit — citiert, ähnlich wie das Citat des Logion Mt. 5, 13 mit den Worten: nam cum dicat — eingeleitet ist. Hiermit wird es ferner evident, dass die Fassung unseres Logion bei Hermas, wie sie von dem paulinischen Texte abweicht, wenn auch vielleicht nicht ohne Bekanntschaft mit Paulus, so doch direkt aus der gemeinsamen älteren Quelle stammt, um so mehr als Mand. X, 2 und 3 das Logion in mannigfaltigen Wendungen verwerthet ist. Vgl. Mand. X, 2, 2: *ἡ λύπη αὕτη εἰσπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρωπον, καὶ λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκτρίβει αὐτό.* Mand. X, 2, 4: *ἀμφότεραι οὖν αἱ πράξεις λυποῦσι τὸ πνεῦμα· ἡ μὲν διψυχία, ὅτι οὐκ ἐπέτυχε τῆς πράξεως αὐτῆς, ἡ δὲ ὀξυχολία λυπεῖ τὸ πνεῦμα, ὅτι ἔπραξε τὸ πονηρόν. ἀμφό-*

τερα οὖν λυπηρά ἐστι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ἥ τε διψυχία καὶ ἡ ὀξυχολία. Mand. X, 2, 5: ἆρον οὖν ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν λύπην καὶ μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν. Mand. X, 2, 6: τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν. Mand. X, 3, 2: ὁ δὲ λυπηρὸς ἀνὴρ πάντοτε πονηρεύεται· πρῶτον μὲν πονηρεύεται, ὅτι λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ ἱλαρόν.

Die Möglichkeit, dass Hermas hier zugleich den ganzen Context von Eph. 4, 25—31 gestreift hat, wird durch folgende Parallelen nahe gelegt, welche mit Eph. 4, 25: διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν —, ferner Eph. 4, 29: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω —, und endlich Eph. 4, 31: πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ᾽ ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ — sich berühren. Vgl. Mand. III, 1. p. 74, 13: ἀλήθειαν ἀγάπα, καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω, ἵνα τὸ πνεῦμα, ὃ ὁ θεὸς κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, ἀληθὲς εὑρεθῇ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν. Mand. III, 4. p. 76, 6: ἔδει γάρ σε ὡς θεοῦ δοῦλον ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι καὶ πονηρὰν συνείδησιν μετὰ τοῦ πνεύματος τῆς ἀληθείας μὴ κατοικεῖν, μηδὲ λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι τῷ σεμνῷ καὶ ἀληθεῖ (vgl. Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά); ferner Mand. III, 5. p. 76, 11: καὶ τὰ πρότερον ἃ ἐλάλησας ψεύδη — — ἀπὸ τοῦ νῦν πᾶσαν ἀλήθειαν λαλήσῃς. Mand. V, 1, 3. p. 86, 4: ἐὰν δὲ ὀξυχολία τις προσέλθῃ, εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρυφερὸν ὄν, στενοχωρεῖται, μὴ ἔχον τὸν τόπον καθαρόν, καὶ ζητεῖ ἀποστῆναι ἐκ τοῦ τόπου· πνίγεται γὰρ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος. Mand. V, 1, 5. p. 86, 15: ὅτι ἐπικράνθη. Mand. V, 1, 6. p. 86, 19: ἡ δὲ ὀξυχολία πικρὰ καὶ ἄχρηστός ἐστιν. Mand. V, 2, 2. p. 88, 15: καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἡ γυνὴ ἢ ὁ ἀνὴρ ἐν πικρίᾳ γίνεται. Mand. V, 2, 4. p. 88, 25: εἶτα ἐκ τῆς ἀφροσύνης γίνεται πικρία, ἐκ δὲ τῆς πικρίας θυμός, ἐκ δὲ τοῦ θυμοῦ ὀργή, ἐκ δὲ τῆς ὀργῆς μῆνις· εἶτα ἡ μῆνις αὕτη ἐκ τοσούτων κακῶν συνισταμένη γίνεται ἁμαρτία μεγάλη καὶ ἀνίατος. Mand. X, 2, 3. p. 108, 5: εἶτα πάλιν ἡ ὀξυχολία ὅταν

κολληθῇ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ πράγματός τινος, καὶ λίαν πικρανθῇ. Die Verwandtschaft aller dieser Stellen mit Eph. 4, 25. 29. 31 ist unverkennbar. Es liegt aber auch die Möglichkeit vor, dass, wie Eph. 4, 26 (= Logion 33), Eph. 4, 27 (= Logion 34), Eph. 4, 28 (= Logion 35), Eph. 4, 30 (= Logion 36), Eph. 4, 32 (= Lc. 6, 36), Eph. 5, 1 (= Lc. 6, 35[b]) Herrenworte enthalten sind, so auch Eph. 4, 25. 29. 31 auf Herrenworte zurückgehen, welche Hermas direkt aus der vorcanonischen Evangelienquelle kannte. Für diese Möglichkeit spricht jedenfalls der Umstand, dass das Eph. 4, 28 (Logion 35) benützte Herrenwort bei Hermas Mand II, 4. p. 72, 17 in einer Fassung citiert wird, welche bei aller Verwandtschaft mit Paulus dem Texte des Logion Διδ. 1, 6 näher kommt und durch Behauptung einer selbständigen Mitte zwischen Διδ. 1, 6 und Eph. 4, 28 als direkt aus der vorcanonischen Quelle geschöpft erkannt werden muss.

Die Congenialität aber unseres Logion (Herm. Mand. X, 2, 5. p. 108, 14: μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν = Eph. 4, 30: μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ = 1. Thess. 5, 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε = tractat. de aleat. 3: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit —) mit den Herrenreden nach der vorcanonischen Quelle wird aus folgenden — zum Theil schon von Harnack beigebrachten — Parallelen bestätigt. Am wenigsten möchte Solches der Fall sein bei der von Harnack aus dem Hebräerevangelium citierten Parallele: in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit. Hieron. ad Ezech. XVIII, 7. Opp. V. p. 207. Denn abgesehen davon, dass fast alle von Hieronymus 200 Jahre nach der Abfassung der Schrift de aleatoribus mitgetheilten Fragmente des Hebräerevangeliums gegenüber den anerkannten Bestandtheilen des Urevangeliums einen stark ausgeprägten sekundären, apokryphisch verschlechterten Charakter an sich tragen und somit für die Wiederherstellung des Urevangeliums fast ganz werthlos sind, so ist — selbst die Echtheit obigen Wortlautes angenommen — die Verwandtschaft mit unserem Logion doch wesentlich nur eine äusserliche, auf das Wort: contristare beschränkte. Die Gedanken sind durchaus verschieden: Im Hebräerevan-

gelium handelt es sich um den spiritus (= anima) fratris, hier um den spiritus sanctus; in dem Hebräerevangelium um die Kränkung des Nächsten, hier um den Widerstand gegen Gott und gegen das göttliche Gnadenwirken des heiligen Geistes. Ebendeshalb ist die weiter von Harnack beigezogene Parallele Mt. 12, 31. 32 von der *βλασφημία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* viel zutreffender. Die Verwandtschaft mit diesem Herrenwort tritt namentlich dann noch viel schärfer hervor, wenn man das Logion nach der Fassung der Constitutionen und nach den verwandten Ausdrücken des Hebräerbriefes *ἀποστῆναι* = *ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* in Betracht zieht. Vgl. § 10. Logion 50. Harnack erinnert sodann noch an Mt. 5, 15. 16: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου — λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν.* Aber viel schlagender ist noch die — urtextlich mit Mt. 5, 15. 16 wohl zusammengehörige — Parallele Mt. 6, 23: *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* = Lc. 11, 35: *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* Denn während Mt. 5, 15. 16 von dem *φῶς* die Rede ist, sofern es nach aussen leuchtet, weist das Herrenwort Mt. 6, 23 = Lc. 11, 35 auf das *φῶς τὸ ἐν σοί* hin. Auch der Ausdruck *υἱοὶ τοῦ φωτός* (Lc. 16, 8), welchen sich Paulus aus der vorcanonischen Quelle mit der Variante *τέκνα φωτός* (*τέκνα* für *υἱοί* wie Eph. 5, 1) aneignet (Eph. 5, 8), gehört hierher und wird durch die Worte unseres Logion: lumen, quod in vobis effulsit — genetisch erläutert. Dem effulsit aber entspricht jedenfalls das: *ἐπιφαύσει* in dem nachfolgenden Agraphon 37 = Eph. 5, 14, wobei es interessant ist, an die bekannte Identität von *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *τὸ ἅγιον πνεῦμα* bei Hermas zu erinnern, eine Identität, die auch in diesem Falle beobachtet werden kann. Vgl. Mand. X, 2, 5. p. 108, 14: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν* = Mand. III, 1. p. 74, 16: *ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν.* Endlich das hierbei hervortretende *κατοικεῖν* findet seine Parallele in dem Jac. 4, 5 mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει* citierten Logion, in welchem es heisst: *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν.* Das Nähere hierzu und die paulinischen Parallelen mit *οἰκεῖν* (an Stelle des bei Jacobus und Hermas vertretenen *κατοικεῖν*) vgl. § 10. Logion 51. Inhaltlich ist durch das Logion und durch die darin ausgesprochene Möglichkeit, dass der Mensch durch seinen inneren Widerstand das in ihm durch den heiligen Geist

angezündete göttliche Licht wieder auszulöschen im Stande sei, die Lehre von der gratia resistibilis durch ein klares Herrenwort deutlich ausgesprochen und damit eine schöne Ergänzung gegeben zu dem prädestinatianischen Worte: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* (Logion 31 = 2. Tim. 2, 19).

Es ist nach alledem unzweifelhaft, dass in Eph. 4, 30a sowie 1. Thess. 5, 19 ein echtes Herrenwort benützt ist, welches die uralte Schrift de aleatoribus in seinem vollständigen Contexte erhalten hat. Bei der Untersuchung und Vergleichung des Logion mit den Hermas-Parallelen ist die Möglichkeit nahe getreten, dass auch in Eph. 4, 25. 29. 31 Herrenworte zu Grunde liegen, in welchem Falle der ganze Abschnitt Eph. 4, 25—5, 1 auf Herrenreden zurückgehen würde.

Der hebräische Grundcharakter aber unseres Logion wird nicht nur an dem stark ausgeprägten parallelismus membrorum, sondern auch an den Übersetzungsvarianten *θλίβειν* (Herm.) = *λυπεῖν* (Eph.) = contristare (de aleatoribus) offenbar, da nach dem Sprachgebrauch der alttestamentlichen Übersetzer צוּר, יָצַר ebensowohl mit *λυπεῖσθαι* als mit *θλίβεσθαι* wiedergegeben wird, mithin הֵצִיר dem *λυπεῖν* und *θλίβειν* als Quellenwort sprachlich und sachlich durchaus entspricht. Der hebräische Urtext würde sonach lauten: לֹא תְצִירוּ אֶת־רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַשֹּׁכֵן בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תְכַבּוּ אֶת־הָאוֹר הַמֵּאִיר בְּנַפְשְׁכֶם׃

Logion 36b.

Pseudo-Cyprianus. De duobus montibus (Sina et Sion). c. 13.

> Nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus ipso nos instruente et monente in epistola Johannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Dieses ebenfalls nachträglich von Prof. Ad. Harnack mir notierte *ἄγραφον* ist in erster Linie sehr bemerkenswerth wegen der Quelle, aus welcher es citiert wird. Die pseudocyprianische Schrift de duobus montibus gehört nach den Untersuchungen und den darauf bezüglichen Mittheilungen des Prof. Harnack zu der ältesten Literatur der lateinischen Kirche. Und in dieser alten Schrift wird eine epistula Johannis „ad populum“, mithin

ein apokrypher Brief des Johannes, erwähnt, welcher mit dem canonischen Johannesbriefe Nichts gemein hat, dessen Existenz übrigens aber in völliges Dunkel gehüllt ist. In diesem aussercanonischen Johannesbriefe nun wird ein Herrenwort (ipso, sc. Christo, nos instruente et monente) citiert, zu welchem canonische Parallelen keineswegs fehlen. Abgesehen von dem johanneischen Christusworte: ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν (Joh. 14, 20), liegt auch eine paulinische Parallele zu dem ersten Theile des Logion Gal. 2, 20: ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός — vor. Zu dem videre in speculum aber vergleiche man folgende Parallelen 1. Cor. 13, 12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον —. 2. Cor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα —, einigermassen auch Jac. 1, 23: οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ. — Diese Bemerkungen, aus denen die Verwandtschaft jenes aussercanonischen Herrenwortes mit der canonischen Literatur ersichtlich wird, mögen einstweilen genügen, bis es vielleicht gelingen wird, das über diesem ἄγραφον ruhende Dunkel besser zu lichten.

Logion 37.

(Eph. 5, 14.)

[Grabe, Praefatio ad Testam. duodecim patriarch. Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. p. 505. 506. Hilgenfeld p. 74.]

Ein neutestamentliches ἄγραφον hat Paulus Eph. 5, 14 erhalten: διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Dieses Logion wird in patristischen Citaten mehrfach wiederholt und in denselben von verschiedenen Autoren auf die bereits in Anm. 16 behandelte apokryphische Schrift, welche den Namen des Propheten Elias trug, zurückgeführt. Ganz besonders interessant ist in dieser Hinsicht das Citat bei Epiphanius. Er will Haer. XLII. p. 372 A. die Quelle aufsuchen, aus der Paulus das Logion schöpfte: πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τό· διὸ καὶ λέγει. Er antwortet darauf: τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ. Und er betrachtet dabei diese den Namen des Propheten Elias tragende Schrift als zum A. T. gehörig: πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τό· διὸ καὶ λέγει· ἀλλὰ ἀπὸ τῆς

παλαιᾶς δῆλον διαθήκης. So sicher nun bei Epiphanius diese Nachricht auftritt, und so wenig man auch Ursache hat, an der Richtigkeit derselben zu rütteln, so werthlos ist doch diese Notiz in Bezug auf den Ursprung des Citates bei Paulus. Denn aus der oben zu 1. Cor. 2, 9 (Anm. 16) geführten Untersuchung ergiebt sich die Abhängigkeit der Elias-Apokalypse von dem Urevangelium und der Charakter derselben als einer sekundären Tendenzschrift unter erborgtem alttestamentlichen Namen — ganz nach Art und Weise zahlreicher apokryphischer Erzeugnisse neutestamentlicher Literatur. Und wie bei dem ἄγραφον 1. Cor. 2, 9 Origenes keinen Anstoss daran genommen hat, den Apostel aus dieser Schrift schöpfen zu lassen und somit irrthümlicher Weise ihren alttestamentlichen Charakter, jedenfalls ihren vorapostolischen Ursprung, anzuerkennen, so thut es in Bezug auf das Logion Eph. 5, 14 auch Epiphanius, indem er die Elias-Apokalypse sogar ausdrücklich als zur παλαιὰ διαθήκη gehörig bezeichnet. Origenes tritt auch in diesem Falle zur Seite, sel. in Psalm. 3. Opp. II. p. 552: ὁ προφήτης φησίν· ὕπνωσαν ὕπνον, καὶ οὐχ εὗρον (LXX. Ps. 76, 5) καὶ τό· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Wenn Origenes hier ein alttestamentliches Psalmenwort (Ps. 27, 5) nach dem Text der LXX und dann mit καὶ τό weiterleitend das Logion Eph. 5, 14 durch die Citationsformel: ὁ προφήτης φησίν — einführt, so muss er darunter seinerseits neben dem Psalmisten einen alttestamentlichen Propheten gemeint haben. Mit derselben Formel: ὁ δὲ προφήτης λέγει· citiert Hippolyt das Logion: de Antichristo c. 65 ed. de Lagarde p. 35, l. 2. ὁ δὲ προφήτης λέγει· ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι Χριστός. Es ist kaum anders anzunehmen, als dass beide, Hippolyt wie Origenes, unter dem προφήτης die Elias-Apokalypse verstanden haben. Denn die Annahme Hilgenfelds, dass das Logion der Petrus-Apokalypse entstamme, hat weiter keinen andern Anhalt, als dass einerseits Hippolyt dasselbe auch noch mit der Formel: ἡ γραφὴ λέγει· citiert (Philosoph. V, 7. p. 104: περὶ τούτων, φησίν, ἡ γραφὴ λέγει· ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός) und dass andrerseits nach dem Muratorischen Fragmente die Petrus-Apokalypse von manchen Seiten mit zum Canon gerechnet wurde. Aber es

ist ja nicht zu vergessen, dass Epiphanius den paulinisch-canonischen Charakter des Logion Eph. 5, 14 wohl kannte und dasselbe dennoch auf die Prophetie des Elias als eine alttestamentliche Schrift zurückführte, dass, da auch bei Origenes und Hippolyt die Bekanntschaft mit der canonischen Stelle Eph. 5, 14 ausser Zweifel steht, Origenes in lib. Jesu Nave Hom. I, 7. Opp. II, 400: quod dicit ad vos sermo divinus: exsurge, qui dormis, et exsurge a mortuis et continges Christum — mit der Formel dicit sermo divinus sehr wohl den Epheserbrief gemeint haben kann, und dass so auch Hippolyt mit der Formel: *ἡ γραφὴ λέγει* entweder die neutestamentliche Schrift oder auch die Elias-Apokalypse als alttestamentliche Schrift im Sinne gehabt haben kann. Wenn etwa Origenes und Hippolyt wie später Epiphanius die Elias-Apokalypse zur *παλαιὰ διαθήκῃ* im weiteren Sinne rechneten, so konnten sie auch mit den Formeln: dicit sermo divinus = *ἡ γραφὴ λέγει* direkt die Elias-Apokalypse selbst bezeichnen. Jedenfalls sind alle diese patristischen Zeugnisse, so werthvoll für die Erforschung der neutestamentlichen apokryphischen Literatur, so werthlos für die Frage nach dem eigentlichen Ursprung des canonischen Citates Eph. 5, 14.

Es muss also das von Paulus mit *διὸ λέγει* citierte Agraphon aus sich heraus untersucht und namentlich auf die Frage hin geprüft werden, ob es aus der von Paulus sonst so viel gebrauchten Hauptquelle, jener vorcanonischen Evangelienschrift, geschöpft sein könne und als Herrenwort zu betrachten sei. Gegen eine bejahende Antwort dieser Frage spricht nicht das *ὁ Χριστός* am Schluss; denn auch in der zweifellos urevangelischen Stelle Mt. 23, 10 gebraucht der Herr den Namen *ὁ Χριστός* von sich. Hierzu ist Joh. 17, 3 zu vergleichen, wo in ganz ähnlicher Weise wie Mt. 23, 9. 10 *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατήρ — καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ὁ Χριστός* — gesagt ist: *ἵνα γινώσκουσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* — ferner die paulinische Bezugnahme auf das Logion Mt. 23, 9. 10 in 1. Cor. 8, 6: *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ — καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Auch das neutestamentliche *ἅπαξ λεγόμενον*: *ἐπιφαύσει*[1])

1) Dafür findet sich noch die Variante: *ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ*, contingες Christum. Vergleiche dagegen im vorigen Logion effulsit, welches dem *ἐπιφαύσει* so frappant entspricht.

kann kein Bedenken erregen. Denn ebenso wird das *ἅπαξ λεγόμενον*: *χρηστεύεσθαι* in dem Evangeliencitat bei Clemens Rom. (s. Anm. 2.) durch 1. Cor. 13, 4 und das seltene, jedenfalls aussercanonische. *γρόνθος* bei Polykarp durch die Untersuchung in Anm. 17 als zu einer Version des Urevangeliums gehörig legitimiert. Das *ἔγειραι* oder *ἔγειρε* oder *ἐξεγέρθητι* aber ist aus den synoptischen Berichten über die Krankenheilungen und Todtenerweckungen als Herrenwort wohl bekannt: *ἔγειρε καὶ περιπάτει* Lc. 5, 23 = Mc. 2, 11 = Mt. 9, 5; *ἔγειρε καὶ στῆθι* Lc. 6, 8; *νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι* Lc. 7, 14; *ἡ παῖς, ἐγείρου* = *ἔγειραι*. Cod. L. = *ἔγειρε* Codd. BCDא Lc. 8, 54 = *τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε* Mc. 5, 41; ebenso das *καθεύδειν* als Umschreibung des Zustandes der *νεκροί* — vgl. *τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει* Mc. 5, 39 = Lc. 8, 52 = Mt. 9, 24. Ferner die synonymen Ausdrücke: *ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν* und *ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν* sind in den canonischen Evangelien sehr häufig. Aber auch der in des Herrn Munde nach den Synoptikern nicht gehörte Imperativ *ἀνάστα* findet sich in aussercanonischen Evangeliencitaten. Vgl. namentlich die aussercanonische Version zu Lc. 5, 24 = Mt. 9, 6 = Mc. 2, 11. Bei Clemens Al. Paedag. I, 2, 6 p. 101: *ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ, τὸν σκίμποδα, ἐφ' ὃν κατάκεισαι, λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε*[1]. Führen diese Parallelen allesamt auf leibliche Todtenerweckungen, so fehlt auch der metaphorische Sinn von *νεκρός* und *καθεύδειν* in Bezug auf geistlichen Tod und Schlaf in den Evangelien nicht. Vgl. Lc. 9, 60: *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Lc. 15, 24: *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν* = Lc. 15, 32. Vgl. Eph. 2, 1. 5. *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — καὶ συνήγειρεν* v. 6 = Col. 2, 13. Ferner Lc. 22, 46: *τί καθεύδετε;* = Mc. 14, 41 = Mt. 26, 45, und dazu *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε* Mt. 26, 41 = Mc. 14, 38. Vgl. 1. Thess. 5, 6. 7. 10.

Endlich ist noch auf den Umstand aufmerksam zu machen, dass das Logion einen Sprachcharakter an sich trägt, welcher

1) Vgl. § 6. Proben aussercanonischer Übersetzungen des Urevangeliums Nr. 2.

unverkennbar auf eine hebräische Quelle zurückweist, nicht blos durch den Parallelismus der Glieder, sondern auch durch die Synonyma *ἐξεγέρθητι*, *ἔγειραι* und *ἀνάστα*. Zu letzterem vgl. man noch Epiph. Anc. p. 103, wo das synoptische *ἡ παῖς, ἐγείρου* durch *ἡ παῖς, ἀνάστηθι* ersetzt ist.

Der hebräische Urtext würde lauten: קוּמָה חַיָּשֵׁן וְעִירָה מִן הַמֵּתִים יָאֵר לְךָ הַמָּשִׁיחַ ׃

In Zusammenhalt aller dieser Umstände bleibt die Frage weiterer Erwägung werth, ob nicht das Citat Eph. 5, 14, wie das 1. Cor. 2, 9 mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitete, ein Logion aus der ursprünglich hebräischen Evangelienquelle enthalte, so dass in diesem Falle zu *διὸ λέγει* — *ὁ κύριος* zu ergänzen wäre. Jedenfalls beruht die Marginalbemerkung in Cod. G zu Eph. 5, 14 „in secreto" (*ἀποκρύφῳ*) „enoch" auf thatsächlicher Irrthümlichkeit. Ebenso ist die von Grabe notierte Nachricht, dass das Logion aus einer pseudo-jeremianischen Schrift stamme, ohne Werth.

Logion 38.

(Phil. 2, 16.)

Ganz isoliert steht bei Clem. Al. p. 340: *οὗτοι οἱ τὰ κατάρτια κατασπῶντες καὶ μηδὲν ὑφαίνοντες, φησὶν ἡ γραφή.* Da aber nun

1. Clemens mit *ἡ γραφή* gewöhnlich eine gute Autorität zu citieren pflegt, da ferner
2. Form und Inhalt des Wortes ganz in die gleichnissartige und sprichwortartige Redeweise Jesu hineinpasst, und da
3. irgendwelche häretische Tendenz oder absichtliche apokryphische Fälschung hierbei durch Nichts indiciert ist,

so dürfte das Logion wohl unter die besseren Agrapha zu rechnen und die von Clemens Al. so oft als *ἡ γραφή* erwähnte aussercanonische Autorität auch hier als ein aussercanonisches Evangelium zu recognoscieren sein.

Eine sprachliche Parallele zu dem *ὑφαίνειν* bietet Clemens Al. Paed. II, 10, 102. p. 231: *κατανοήσατε, λέγων, τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει*, worin er mit dem Codex Cantabr., mit dem Syrer Curetons und mit einer Itala-Handschrift gegen die von den Codd. ℵABL u. a. vertretene Lesart, *οὔτε κοπιᾷ οὔτε*

νήθει = Mt. 6. 28: οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν übereinstimmt. Sachliche Parallelen in Bezug auf die Vergeblichkeit der Arbeit liegen in 1. Cor. 15, 58; 1. Thess. 3, 5; Phil. 2, 16 vor.

Logion 39.
(Phil. 3, 12.)

[Cotelerius, Eccl. Monum. I. p. 821 sq. Grabe I. p. 14. 327. Fabricius I. p. 333. Körner p. 16. Hofmann p. 323. Anger p. 207 p. 274. p. XXXVI. Hilgenfeld p. 45. Westcott p. 155.]

Ein Logion, dessen Authenticität schon durch Justins Zeugniss und durch die Benutzung in den paulinischen Briefen genugsam beglaubigt wird, ist in vierzehn Citaten vorhanden, welche sich in drei Hauptgruppen theilen.

	a. *καταλαμβάνειν.*	
Justin.	ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω,	ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.
	b. *εὑρίσκειν.*	
Clemens Al.	ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς	ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ.
Hippolyt.	ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς	ἐπὶ τούτοις κρινῶ.
Joann. Clim.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν αὐτῷ καὶ κρινῶ σε.
Elias Cret.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ δὴ καὶ κρινῶ σε.
Lambecc.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε.
Balsamo.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐκεῖ καὶ κρινῶ σε.
Gennadius.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.
Amphiloch.	ἐν ᾧ εὕρω,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.
Nilus.	οἷον εὕρω σε,	τοιοῦτόν σε κρινῶ.
Basilius.	οἷον εὕρω σε,	τοιοῦτόν σε κρινῶ.
Hieron.	unumquemque judicat, sicut	invenerit.
Theod. Stud.	ubi te inveniam,	illic te judicabo.
	c. *αἱρέειν.*	
Joann. Geom.	ἔνθα σ' ἕλω,	κεῖθί σε καὶ κρινέω.

Man hat dieses Logion lediglich auf alttestamentliche Aussprüche zurückführen wollen. Auch giebt es in der That eine Anzahl alttestamentlicher Anklänge an dasselbe, namentlich bei Ezechiel. Vgl. LXX: ἕκαστον ἐν ταῖς ὁδοῖς κρινῶ ὑμᾶς Ezech. 33. 20. ἕκαστον κατὰ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ κρινῶ ὑμᾶς Ezech. 18, 30, welche Stellen sich leicht durch andere vermehren lassen wür-

den, welche ebenso wie das Logion das *κρίνειν* betonen und eine Anlehnung jenes Logion an die alttestamentliche Schrift offenbaren. Auch kann es desshalb wohl möglich sein, dass manche von den späteren Schriftstellern, welche das Diktum citieren, es nicht mehr für ein Herrenwort, sondern für einen alttestamentlichen prophetischen Ausspruch Jehovahs gehalten haben. Aber das Charakteristische des von Justin ausdrücklich als eines Herrenspruchs (*ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν*) bezeichneten Logion beruht nicht in der zweiten verallgemeinernden Hälfte, sondern in der ersten *ἐν ᾧ ὑμᾶς καταλάβω* (— — *εὕρω*) umfassenden Hälfte, für welche ein alttestamentlicher Text nicht vorhanden ist. Dass aber dennoch ein hebräischer Quellentext dem Logion zu Grunde liegt, ergiebt sich aus der Leichtigkeit, mit welcher die Varianten auf hebräische Grundworte sich zurückführen lassen. Dies gilt namentlich von dem charakteristischen *καταλαμβάνειν* = *εὑρίσκειν* = *αἱρέειν*, welche drei Varianten in הִשִּׂיג ihren Ursprung haben. Denn dass auch *εὑρίσκειν* als griechische Version von הִשִּׂיג gebräuchlich war, bezeugen die LXX. Vgl. Gen. 44, 6: וַיַּשִּׂגֵם = LXX: *εὑρὼν δὲ αὐτούς*. Lev. 5, 11: וְאִם־לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ = LXX: *ἐὰν δὲ μὴ εὑρίσκῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ* u. ö. Aber auch die Varianten: *ἐν οἷς* (Justin.) = *ἐν ᾧ* (Jo. Clim., Elias Cret., Gennad., Amphiloch., Balsamo, Lambecc.) = *ἐφ' οἷς* (Clem. Al., Hippol.) = *ἐφ' ᾧ* (Paulus Phil. 3, 12) = *ἔνθα* (Joann. Geom., Theod. Stud.) erklären sich sämtlich aus בַּאֲשֶׁר als dem gemeinsamen Quellenworte, sowie das im Nachsatze vorauszusetzende בָּזֶה in die Varianten *ἐν τούτοις* = *ἐπὶ τούτοις* = *ἐν τούτῳ* = *ἐν αὐτῷ* = *ἐκεῖ* = *κεῖθι* = illic auseinandergegangen ist. Endlich auch die Variante *οἷον* (Basil., Nilus) lässt sich leicht begreifen, wenn der Übersetzer anstatt בַּאֲשֶׁר vielmehr כַּאֲשֶׁר im Urtexte las, eine Verwechslung zwischen ב und כ, welche sehr nahe liegt und in den Übersetzungen des A. T. häufig vorkommt.

Was nun Paulus anlangt, so kann man aus Phil. 3, 12 ff. und 1. Thess. 5, 4 erkennen,

a. dass er mit Justin die Variante *καταλαμβάνειν* = הִשִּׂיג befolgte,

b. dass er בַּאֲשֶׁר mit *ἐφ' ᾧ* übersetzte,

c. dass er den ursprünglich eschatologischen Zusammenhang des Logion, wie 1. Thess. 5, 4 zeigt, wohl kannte,

d. dass er aber auch in tiefsinniger Weise dem Logion eine neue Wendung gab, in einem solchen Zusammenhang der Gedanken, wonach derjenige, den dort am Tage des Gerichts der Herr für die Seligkeit ergreifen soll, schon in der Gnadenzeit durch den Glauben von dem Herrn ergriffen worden sein (*κατελήφθην*), aber auch durch die Heiligung seinerseits streben (*διώκειν*) muss, den Herrn immer besser zu ergreifen, um zuletzt das *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu erlangen. Man vgl. 1. Thess. 5, 4: *ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ*. Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. v. 13: *ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι — — διώκω εἰς βραβεῖον κτλ.* Wortspielartig giebt der Apostel dem Stichworte des Herrn immer wieder eine neue Wendung, wie man solches auch bei andern Herrensprüchen beobachten kann. Vgl. z. B. 2. Cor. 13, 5—7: (*δόκιμος ἀδόκιμος*) Anm. 26, ferner 2. Cor. 1, 17—20 (*ναί, ναί*) verglichen mit Mt. 5, 37.

Schliesslich ist noch auf den eigenthümlichen Zusatz hinzuweisen bei Hippolyt: *παρ᾽ ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος*, welcher Zusatz — wie bisher noch von Niemandem hervorgehoben worden zu sein scheint — mit einigen Varianten bei Clemens Al. (*καὶ παρ᾽ ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων*) sich findet, also entweder auf eine Abhängigkeit des Hippolyt von Clemens Alexandrinus, oder auf eine Abhängigkeit beider von einer älteren Quelle hinweist. Vgl. den Nachtrag in § 11.

Logion 40.

(Phil. 3, 20.)

Da, wo Justin den Zusammenhang zwischen des Herrn Auferstehung und seiner *ἀνάληψις εἰς τὸν οὐρανόν* aus seiner guten Evangelienquelle darlegt, nämlich in dem Fragmente de resurrectione, fügt er, sichtlich aus derselben Quelle, ein Logion ein, welches auch schon Paulus benützt hat. Der Context lautet

folgendermassen: de resurr. 9. p. 594 D. E.: *καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν. καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο — καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν — ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.*

Für die unbedingte Authenticität dieses Logion spricht:

1. eine so gute Autorität wie Justin und seine Evangelienquellen [1]),
2. die Benützung des Logion bereits durch Paulus, Phil. 3, 20: *ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ ὑπάρχει.*
3. das Vorhandensein der Übersetzungsvarianten: *πολίτευμα = κατοίκησις*, welche auf einen hebräischen Quellentext bestimmt hinweisen, endlich
4. die Sachparallelen: Ebr. 13, 14. Joh. 14, 2.

Übrigens scheint in den Fragmentis apostolorum ed. a Steph. Praetorio (bei Fabricius Cod. Apocr. N. T. II. p. 617) eine dritte Übersetzungsvariante nachzuklingen: Nostra possessio est in coelo. Am besten würden alle drei Varianten *πολίτευμα = κατοίκησις* = possessio nach dem Sprachgebrauch der LXX auf אֲחֻזָּה zurückzuführen sein.

Sinn und Geist dieses Logion trägt unverkennbar den Stempel dessen, von dem Origenes so schön sagt: *ὁ ἔτι ὢν ἐπὶ γῆς, πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς.* Orig. de orat. lib. c. 26.

Logion 41.

(Col. 3, 1. 2.)

Es ist ein sehr gut (von Clemens Al., Origenes und Eusebius) beglaubigtes Herrenwort, welches in seinen Textbestandtheilen nachstehend wiedergegeben ist. Kann man bei Clemens Al. in

1) Für die Echtheit der Justinischen Fragmente de resurrectione geben gerade die darin enthaltenen Evangeliencitate, welche vollständig mit den übrigen Evangeliencitaten der Justinischen Schriften harmonieren, unwiderlegliches Zeugniss, während die notorisch unechten Schriften, die Justin beigelegt worden sind, von vorcanonischen Evangelientexten Nichts verspüren lassen, vielmehr schon die Abschliessung des Canons und die Geltung der canonischen Texte voraussetzen.

der abgeblassten Citationsformel φησί die Qualität eines Herrenwortes nicht erkennen, so betont Origenes um so bestimmter die Herkunft des Logion aus des Herrn Mund (ὁ σωτὴρ φησίν), und mit ihm stimmt Eusebius überein in einem Citate, dessen Notierung Lardner zu verdanken ist. Derselbe sagt (II. 1, 2. S. 761) darüber in der deutschen Übersetzung: „Diese besondere Anführung desselben (Ausspruchs) ist weder in des Grabe noch in anderen Sammlungen solcher Dinge eingezeiget; welches auch nicht hat geschehen können, weil diese Auslegung des Eusebius (zu den Psalmen) erst kürzlich ans Licht getreten ist“. Aber nach Lardner ist das Eusebius-Citat in den Agrapha-Sammlungen, welche in grosser Abhängigkeit von einander stehen, nicht wieder zu finden. Um so wichtiger aber ist es, dasselbe nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, weil dadurch die Qualität des Logion als Herrenwort (καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδασκεν λέγων) auf das Bestimmteste in Übereinstimmung mit Origenes bezeugt wird.

Der Context des Logion, welcher nur die untergeordnete Variante αἰτεῖσθαι (Clem. Al.) = αἰτεῖν (Orig., Eus.) erkennen lässt, zerfällt in zwei Glieder, von denen das erste durch Clemens, Origenes, Eusebius gemeinsam vertreten ist, während wir das zweite lediglich dem Origenes verdanken, welcher es aber in dreimaliger Citation mit identischen Texten und in einigen Anspielungen beglaubigt. Man vgl.

Erste Hälfte.

Clem. Al. αἰτεῖσθε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.
Orig. αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.
Euseb. αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν.

Zweite Hälfte.

Orig. I, 197. καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.
Orig. II, 219. καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.
Orig. II, 560. αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.

In der Exegese dazu erklärt Origenes ausdrücklich τὰ μικρά als τὰ ἐπίγεια = τὰ περὶ τὸν βίον = τὰ αἰσθητά, dagegen τὰ μεγάλα als τὰ ἐπουράνια = τὰ θεῖα = τὴν βασιλείαν τῶν οὐρα-

νῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην. Origenes geht dabei zu der Behauptung fort, dass der Herr die Bitte um das Kleine und Irdische (*ἡ περὶ τῶν ἐπιγείων καὶ μικρῶν αἴτησις*) verboten (*ἦν ἀπαγορεύων*) habe, dass, wer Kleines und Irdisches von dem Herrn erbitte, ungehorsam sei gegen Jesu Gebot (*παρακούει τοῦ ἐντειλαμένου ἐπουράνια καὶ μεγάλα αἰτεῖν*), und dass dementsprechend Gott die Bitte um das Kleine und Irdische gar nicht erhöre (*τοῦ μηδὲν ἐπίγειον μηδὲ μικρὸν χαρίζεσθαι ἐπισταμένου θεοῦ*) — eine Auslegung, welche eine einseitige und spiritualistische Überbietung des Herrenwortes in sich schliesst, da doch dasselbe weder ein Verbot der Bitte in Betreff der *τὰ ἐπίγεια*, noch eine versagte Erhörung solcher Bitten in sich schliesst, vielmehr ja der Herr selbst in der vierten Bitte des Herrengebets eine *αἴτησις περὶ τῶν ἐπιγείων* den Seinen in den Mund gelegt hat. Im Übrigen aber entspricht das Herrenwort in seiner reinen Durchsichtigkeit den schönsten der synoptischen Herrensprüche. Vgl. namentlich zu dem zweimaligen *προστεθήσεται ὑμῖν* Mt. 25, 29 = Mt. 13, 12 = Mc. 4, 25 = Lc. 8, 18 = Lc. 19, 26: *τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται*, für welches letztere Wort *περισσευθήσεται* Clemens Al. Strom. VII, 10, 55. p. 865 und Origenes in Joann. XXXII, 6 *προστεθήσεται*, Cod. Cantabr. aber zu Lc. 19, 26 *προστίθεται* bieten, — ferner Mt. 6, 33 = Lc. 12, 31: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.* Die von mancher Seite ausgesprochene Meinung, als ob das Logion nur eine Epexegese von diesem canonischen Herrenspruch sei, ist von vornherein hinfällig für den, welcher die von Origenes zu dem aussercanonischen Logion gegebenen Epexegesen kennt und dabei erwägt, dass diese origenistische spiritualistische Auslegung des *ἄγραφον* gerade dem canonischen Herrenspruch Mt. 6, 33 mit seinem *πρῶτον* direkt widerspricht — ganz abgesehen noch von der Exaktität der Citate bei Clemens, Origenes und Eusebius. Den Gegensatz von *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* — wenngleich in anderem Zusammenhang — vertritt auch das johanneische Evangelium Joh. 3, 12. Ferner hat man sich an den Ausdruck: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* — Eph. 1, 3 zu erinnern. Vor allen Dingen aber ist dieses Logion mit dem im zweiten Clemensbriefe (und Irenäus) aufbewahrten: *εἰ τὸ*

μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; (vgl. Anm. 7 so nahe verwandt, dass man das letztere als die negative Ergänzung zu dem ersten: *αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν* — betrachten kann.

Die paulinischen Anklänge an dieses Logion treten ganz besonders Col. 3, 1. 2: *τὰ ἄνω ζητεῖτε —, τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, namentlich wenn man die Parallele bei Ephraem p. 198, 32: *μὴ μεριμνᾶτε παντελῶς ἐπὶ γῆς, εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος* herbeizieht und *μεριμνᾶν* = *αἰτεῖν* = *ζητεῖν* (Col. 3, 1) als Varianten von בַּקֵּשׁ betrachtet, auch erwägt, dass *ἐπίγειος* im Hebräischen nicht anders als אֲשֶׁר בָּאָרֶץ gelautet haben kann, wozu man die Varianten *ἐπὶ τῆς γῆς* (Mt. 6, 19) = *ἐπίγειος* (Hom. Clem. p. 42, 23) und *ἐν οὐρανῷ* (Mt. 6, 20) = *οὐράνιος* (Const. p. 64, 2) vergleiche.

Logion 42.

(1. Thess. 3, 5.)

[Westcott p. 457.]

Die clementinischen Homilien geben unter Berufung auf ihre, auch hier mit dem Namen *αἱ γραφαί* bezeichnete, gute Evangelienquelle ein Herrenwort mit folgendem Context: Hom. Clem. III. 55. p. 51, 20 *τοῖς δὲ οἰομένοις, ὅτι ὁ θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων.* Es ist nicht abzusehen, weshalb Westcott dieses Agraphon für unecht erklärt. Die canonische Parallele 1. Thess. 3, 5 *μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων*, die ganze, dem synoptischen Stil entsprechende Ausdrucksweise und der tendenzlose, aber den Herrenworten durchaus conforme Inhalt lassen dieses durch die Clementinen aufs Beste beglaubigte Logion als durchaus authentisch erscheinen.

Logion 43.

(1. Thess. 5, 21. 22.)

Cotelerius ad Const. app. II, 36. Valesius in Not. ad Euseb. H.E. VII. 7. Usserius Prolegg. ad S. Ignatii epistolas c. 8. § 7. Grabe I. p. 13. II. 326. Fabricius I. p. 330. III. p. 524. Lardner II. 2. p. 355 ff. Körner p. 23 ff. Hofmann p. 321. Anger

p. 274. XLIII. Hilgenfeld p. 16. 26. Westcott p. 454. Hänsel, Über die richtige Auffassung der Worte Pauli 1. Thess. 5. 21 f. durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserm Herrn zugeschrieben wird: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.* Theol. Studien und Kritiken 1836. S. 170 ff. Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung V. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft IV. S. 177—186.]

In § 9 unter Logion 42, 1—69 ist ein Verzeichniss der auf dieses Logion bezüglichen Parallelcitate gegeben, wie es noch nirgends, auch in der in dem Literaturverzeichnisse zuletzt erwähnten Abhandlung nicht, zu finden ist. Man ersieht daraus ein ausgedehntes Ausbreitungsgebiet dieses Logion in der patristischen Literatur und eine merkwürdige Übereinstimmung der patristischen Autoren in der Auslegung und Anwendung desselben.

Bisher war das Logion vorzugsweise nur in der abgekürzten Gestalt: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* bekannt, ohne jeden weiteren Zusatz. Auch Hilgenfeld und Westcott geben das Logion in dieser unvollständigen Fassung. Die in dem Literaturverzeichnisse zuletzt erwähnte Abhandlung führt zum ersten Male 7 Citate vor, in denen das Herrenwort nach seiner vollständigen Fassung erscheint, während 11 Citate es in abgekürzter Form enthalten. Es stellt sich aber bei genauer Vergleichung sämmtlicher Citate heraus, dass nicht weniger als 17 Citate mit der vollständigen Fassung und nur 9 Citate mit der abgekürzten Gestalt des Logion, ausserdem 11 Citate ebenfalls mit vollständigem Texte, aber in Verbindung oder in Identifikation mit 1. Thess. 5, 21. 22 vorhanden, und dass in den bisherigen Agrapha-Verzeichnissen die Citate meist nur aus Cotelerius, Grabe, Fabricius u. s. w. ohne erneute Revision und Verifikation derselben, ohne Vergleichung der Contexte in den Ausgaben der patristischen Autoren herübergenommen, ja z. Th. mit eingeschlichenen Druckfehlern fortgepflanzt worden sind.

Zu den merkwürdigsten Erscheinungen in der patristischen Agrapha-Literatur gehört es ohne Zweifel, dass dieses Herrenwort in seiner vollständigen Gestalt nicht weniger als viermal, nämlich dreimal von Cyrillus Alex. mit dreimaliger ausdrücklicher Nennung des Apostels Paulus *ὁ μακάριος Παῦλός φησι — τοῦ Παύλου λέγοντος — ἡμᾶς ὁ μακάριος Παῦλος παραθή-*

γει λέγων) und einmal von Dionysius Alex. bei Euseb. (*ἀποστολικῇ φωνῇ — τῇ λεγούσῃ*) als canonisch-apostolisches Wort aufgeführt wird, — eine Erscheinung, die nur durch die Annahme ihre Erklärung findet, dass in den alten Handschriften da, wo Paulus die zweite Hälfte des Logion verwendet und dasselbe 1. Thess. 5, 21. 22 eingewoben hat, der vervollständigte Wortlaut des Herrenwortes als Glosse auf dem Rande beigefügt gewesen ist. Es erklärt diese Annahme zugleich die sonstige weite Verbreitung des Logion auch bei denjenigen Schriftstellern, welchen eine Kenntniss und Benützung der vorcanonischen Urschrift selbst, der letzten Quelle des Logion, in keinem Falle offen stand.

Dass die Abstammung des Logion nicht blos im Allgemeinen aus Jesu Munde, sondern speciell aus einer schriftlichen Evangelienquelle noch lange in der alten Kirche bekannt war, zeigen die Citationsformeln. Man vergleiche:

a. als Jesu Wort: quod ait (sc. Christus) 3 (Orig.), *εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν* 18 (Hom.), *ἐν τῷ φῆναι* 19 (Hom.), *οὕτως γὰρ εἶπεν* 20 (Hom.), *τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό* 26 (Vita Synclet.), Salvatoris verba dicentis 30 (Hieron.), *παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος* 32 (Socr.);

b. *εἴρηται*: 21 (Didasc.), 22 (Const.);

c. *ἐντολή*, mandatum, praeceptum: illud mandatum 3 (Orig.), istud mandatum 1 (Pamphilus), secundum praeceptum domini 24 (Cassian.), *τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν* 27 (Orig.);

d. *γραφή*: *εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινεῖ* 1 (Clem. Al.), *κατὰ τὴν γραφήν* 2 (Orig.), *φησὶν ἡ γραφή* 14 (Palladius);

e. *εὐαγγέλιον*: *ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς ἐν εὐαγγελίοις φησί* 11 (Caesarius), *οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* 23 (Apelles), secundum illam evangelicam parabolam 25 (Cassian.), evangelicus sermo 63 (Cassian.), evangelicus trapezita 64 (Cassian.);

f. *θεῖος λόγος*: *ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ* 16 (Niceph. Call.)

Der ursprünglich hebräische Sprachcharakter, aus welchem das Logion stammt, wird an den zahlreichen Varianten kund, welche sämmtlich als strenge oder freiere Übersetzungsvarianten

eines gemeinsamen hebräischen Urtextes sich erklären lassen. Man vergleiche im Nachstehenden die hebräischen Urwörter mit den griechischen und lateinischen Übersetzungsvarianten, wobei die hinzugefügten Zahlen auf die Citate in § 9 Logion 42 verweisen, indem dabei diejenigen Varianten, welche nicht als Übersetzungsvarianten im strengeren Sinne betrachtet werden können, in Klammern gestellt sind:

1. שֻׁלְחָנִים = *τραπεζῖται* (1. 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15b. 16. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 31. 32. 34. 35. 36. 37. 38. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 48. 51. 59. 67. 68) = trapezitae (4. 15a. 24. 25. 28. 29. 33. 60. 61. 62) = *ἀργυρονόμοι* (17. 52) = *ἀργυρογνώμων* (56) = *ἀργυραμοιβός* (41. 42) = nummularius (3. 30. 57. 58. 66. 69) = monetarius (66).

2. יָדִיעַ = *δόκιμος* (1. 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 16. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 31. 32. 35. 36. 37. 43. 44. 46. 48. 52. 54. 68) = probatus (30. 33. 60) = approbatus (66) = probabilis (4. 24. 25. 28. 69) = *ἐπιστήμων* (17) = *φρόνιμος* (34) = sapiens (15b) = prudens (15a. 3. 61) = sollers (66) = callidus (62) = [*καλός* 49. 67 = bonus 57. 58 = *εὐφυής* 56].

3. בָּחַן = *δοκιμάζειν* (2. 7. 27. 31. 32. 34. 35. 36. 42. 49. 55. 1. Thess. 5. 21) = probare (3. 28. 29. 30. 33. 51. 61. 62. 63) = examinare (66) = *διακρίνειν* (11. 13. 14. 42. 43. 46. 59. Ebr. 5, 14) = *κρίνειν* (52) = discernere (29. 51. 62) = [*χωρίζειν* 14. 17 = *ἀφορίζειν* 52 = *ἐκλέγεσθαι* 9. 16].

4. אָחַז = *κατέχειν* (1. 2. 5. 6. 7. 8. 16. 27. 31. 32. 34. 36. 55. 1. Thess. 5, 21) = tenere (3. 29. 30. 33. 51) = retinere (4. 15a) = obtinere (28) = *αἱρεῖσθαι* (16) = *δέχεσθαι* (13. 56) = suscipere (15b) = *οἰκειοῦσθαι* (17) = *σωρεύειν* (12).

5. מָאַס = *ἀπέχεσθαι* (2. 5. 6. 7. 8. 9. 27. 34. 36. 1. Thess. 5, 22) = abstinere (3. 4. 51) = *ἀποδοκιμάζειν* (1. 45. 49) = reprobare (30. 64) = *ἀποκρίνειν* (17) = *ἀπεκλέγεσθαι* (56) = *παραιτεῖσθαι* (12) = *ῥίπτειν* (14) = *διαρρίπτειν* (16) = *ἐκβάλλειν* (13) = ejicere (15b) = rejicere (15a).

6. טוֹב = *καλόν* (1. 2. 5. 7. 8. 9. 27. 31. 32. 34. 36. 56. 1. Thess. 5, 21. Ebr. 5. 14) = *ἀγαθόν* (16. 49. 52) = bonum (3. 4. 15a. 15b. 28. 29. 30. 33. 51) = *δόκιμον* (6. 10. 11. 13. 14.

17. 38. 39. 40. 41. 47) = probum (60) = *γνήσιον* (12. 13) = verum (29) = *ἀκίβδηλον* (42. 43).

7. רַע = *πονηρόν* (2. 5. 6. 7. 8. 9. 27. 34. 36. 49. 52. 1. Thess. 5, 22) = *κακόν* (Ebr. 5, 14) = *φαῦλον* (17) = *χεῖρον* (16) = malum (3. 4. 15a. 15b. 51) = *κίβδηλον* (11. 12. 13. 14. 38. 39. 40. 41) = *νόθον* (13) = *ἀδόκιμον* (47) = *παράσημον* (10. 13) = adulter (30. 60) = adulterinum (50) = falsum (29).

Hierbei ist zu erkennen, dass in dem unter allen Varianten hervorragenden paulinischen Übersetzungstypus zu dem *πονηρόν* noch das Substantivum *εἶδος* hinzugefügt ist, welches, wie namentlich Hänsel in der oben angeführten Abhandlung nachgewiesen hat, (gleich dem lateinischen species, vgl. die früher im deutschen Sprachgebrauch üblichen Speciesmünzen) sehr häufig in der Bedeutung: „Münzsorte" (= *εἶδος νομίσματος* Hesychius) gebraucht wurde. Bestätigt wird diese Erklärung des paulinischen *εἶδος πονηρόν* durch folgende Parallelen *παράσημον νόμισμα* (10. Cyrill. Alex., 13. Chrysostom.), = *τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων* (17. Const.) = *κίβδηλον νόμισμα* (41. Clem. Al.) = nummus adulter (30. 60. Hieron.) = pecunia adulterina (50 Orig.) = *παραχάραγμα* (42. 43. Clem. Al., 65 Vita Synclet.) = paracharagmum (64. Cassian).

Nach alledem steht es ausser Zweifel, dass das paulinische *εἶδος πονηρόν* nur in Verbindung mit dem aus dem Urevangelium stammenden Gleichnissworte von den *δόκιμοι τραπεζῖται* recht verstanden und ausgelegt werden kann, indem Paulus die zweite Hälfte jenes Herrenwortes seinem ersten Briefe an die Thessalonicher einverleibt hat[1]), und zwar nach einer Version des hebräischen Urtextes, welche auch später in der Kirche namentlich bei den Alexandrinern (Clemens, Origenes, Dionysius, Cyrillus, auch Pamphilus gehört hierher) noch lange bekannt war, so sehr, dass mehrere der Alexandriner das ganze Herrenwort mit dem paulinischen Texte 1. Thess. 5, 21. 22 wiederholt identificieren konnten.

Aber auch der Verfasser des Hebräerbriefs hat das Logion gekannt und benützt, jedoch nach einer von der paulinischen ab-

1) Kurz vorher, nämlich 1. Thess. 5, 19: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* — ging die Bezugnahme auf ein anderes Herrenwort. Vgl. Logion 36a.

weichenden Version. Man vergleiche die beiden canonischen Bezugnahmen auf das Logion:

Ebr. 5, 14:	1. Thess. 5, 21. 22:
τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.	*πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.*

Der paulinisch-lucanische Übersetzungstypus unterscheidet sich in der Wiedergabe des Urevangeliums bei dem Urwort בָּחַן auch sonst durch die Variante *δοκιμάζειν* (Lc. 12, 56: *οἴδατε δοκιμάζειν*) von der Version *διακρίνειν* bei dem ersten Evangelisten (Mt. 16, 3: *γινώσκετε διακρίνειν*), so dass hier zugleich der Beweis für die Benützung der nichtpaulinischen Version des Urevangeliums durch den Autor des Hebräerbriefes und damit für die Verschiedenheit dieses Autors von Paulus in exakter Weise zu Tage tritt. Denn dass der Verfasser des Hebräerbriefes wirklich jenes Herrenwort im Sinne gehabt hat, beweist die von ihm gegebene Umschreibung der *δοκίμων τραπεζιτῶν* als der *τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων.* Eine treffendere Bezeichnung der Geldwechsler konnte nicht gegeben werden, da bei der Unterscheidung der Münzen und Ausscheidung der unechten Münzen die durch Übung und Gewohnheit (*διὰ τὴν ἕξιν*) geschärften Gefühlsorgane (*τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα*) die entscheidende Rolle spielen. Damit wird es auch klar, dass für anscheinend so weit auseinander liegende Varianten *δόκιμοι, φρόνιμοι, ἐπιστήμονες* mit ihren lateinischen Ausläufern probatus, probabilis, — prudens, sapiens, sollers, callidus יָדוּעַ das hebräische Urwort gewesen ist, sofern dasselbe beide Hauptbedeutungen: *δόκιμος*, probatus und *ἐπιστήμων*, prudens wie das deutsche Wort: „erfahren“ in sich vereinigt. (Vgl. Deut. 1, 15: אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים – LXX: *ἄνδρας σοφοὺς καὶ ἐπιστήμονας.*

Hiernach lässt sich der hebräische Urtext leicht construieren und mit den verschiedenen Übersetzungen sich ausgleichen.

Hebr. Urtext.	Paulinischer Übersetzungstypus.	Andere Übersetzungen.
הֱיוּ שֻׁלְחָנִים יְדוּעִים	*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.*	*γίνεσθε ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες* (*φρόνιμοι*)
את־הכל בחנו	*πάντα δοκιμάζετε*	*πάντα διακρίνετε*

Hebr. Urtext.	Paulinischer Übersetzungstypus.	Andere Übersetzungen.
אֶת־הַטּוֹב אֱחֹזוּ	*τὸ καλὸν κατέχετε*	*τὸ δόκιμον κατέχετε*
אֶת־הָרַע מְאָסוּ	*ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε*	*τὸ κακὸν (ἀδόκιμον, κίβδηλον) ἐκβάλλετε.*

Die Exegese aber dieses Logion liegt nun offen zu Tage. In der Gleichnissrede des Herrn (evangelica parabola, wie Cassian es ausdrückt) ruht das tertium comparationis nicht auf der Verzinsung der den Geldwechslern anvertrauten Gelder, sondern lediglich in der Unterscheidung und Scheidung der echten von den gefälschten Münzen, — einer Fähigkeit, welche erst durch Übung und Erfahrung gewonnen werden kann. Daher ist das Gleichniss insbesondere für die *τέλειοι* (Ebr. 5, 14) = *οἱ δόκιμοι* (Clem. Al. p. 887) = *οἱ δυνατώτεροι* (Euseb. H. E. p. 251) = *οἱ καρδίαν διηρθρωμένην ἔχοντες* = *οἱ εἰς πίστιν ἀφικόμενοι* (Clem. Al. p. 887) = *οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες* (Ebr. 5, 14) bestimmt, und von den patristischen Autoren mit Recht namentlich auch auf die Unterscheidung der echten und guten von den apokryphischen und unter gefälschten Namen auftretenden literärischen Erzeugnissen der ersten christlichen Jahrhunderte angewendet worden. Ist es ja doch die Pflicht der Kritik, welche der Herr seiner gläubigen Gemeinde durch dieses Logion empfohlen hat.

Logion 44.

(2. Thess. 2, 4. 8. 9.)

Die patristischen Citate über den Antichrist verlangen eine besondere Untersuchung und Vergleichung mit den parallelen canonischen Aussagen, welche Untersuchung hier zu weit führen würde. Es sei nur das Folgende angemerkt. Dass über die Erscheinung des Antichrists ein Herrenwort vorhanden gewesen ist, sagen die Clementinischen Homilien ausdrücklich: *ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῶν προφήτης εἴρηκεν*. An den Übersetzungsvarianten: *κοσμοπλάνος* = *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην*[1]) = הַמְתַעֶה תֵּבֵל, *ανομος*

1) Apoc. 12, 9. Abgekürzt als *πλάνος* schlechthin in den Clementinen — ähnlich wie der *δειπνοκλήτωρ* des Cod. D in dem canonischen Text Lc. 14, 10 schlechtweg *ὁ κεκληκώς* heisst.

ἀσεβής = רָשָׁע. ἀναλίσκειν = ἀναιρεῖν = ἀποκτείνειν = הֵמִית, φανήσεται = ὀφθήσεται = יֵרָאֶה — kann man die wichtigsten Elemente jenes Herrenwortes und zugleich die Anlehnung an Jes. 11, 4: וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע = LXX: καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ — deutlich erkennen. Aus der Fassung, mit welcher Origenes den Text von Mt. 21, 24 wiedergiebt, wird es wahrscheinlich, dass, während die Verse Mt. 24, 11 und 24 in ihrer jetzigen canonischen Fassung fast identisch lauten, ursprünglich v. 11 von den falschen Propheten als den Vorläufern des Antichrists (den τῆς πλάνης κήρυκες, wie die Homilien sagen), sowie von den daraus hervorgehenden Häresen und Kirchenspaltungen (vgl. Anm. 21), v. 24 aber von dem Antichrist selbst gehandelt haben, den die Clementinen ἕνα τὸν τῆς κακίας ἡγεμόνα nennen, und der in dem Origenes-Citate (Opp. III. p. 143) prägnant erscheint: καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα ὁ ἐλευσόμενος, ὥστε ἀποπλανᾶσθαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

Man vergleiche noch über den Antichrist de Lagarde, Reliquiae jur. eccl. Βιβλίον Κλήμεντος πρῶτον τὸ καλούμενον διαθήκη τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· οἱ λόγοι οὓς μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἐλάλησε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ. Da heisst es unter θ. περὶ τῆς παρουσίας τοῦ διαβόλου p. 82. 39 ff. τότε ἐλεύσεται ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ὁ ἀντίπαλος ὑψούμενος καὶ ἐπαιρόμενος, ποιῶν σημεῖα καὶ δυνάμεις πολλὰς πρὸς τὸ πλανῆσαι ὅλην τὴν γῆν, καὶ ἐνδυναμωθήσεται τοὺς χρόνους τοὺς ἁγίους μου. μακάριοι οἱ ὑπομένοντες ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, οὐαὶ δὲ ἔσται τοῖς πλανωμένοις. Die Verwandtschaft mit dem Origenestext, mit den Aussagen bei Paulus, in der Apokalypse, in der Διδαχή, in den Clementinen und Constitutionen lässt auch in dieser Schilderung die Grundlage eines gemeinsamen Quellentextes bezüglich des Antichrists wahrscheinlich werden.

Logion 45.

(2. Thess. 3, 10.)

In einem von der canonischen Fassung 2. Thess. 3, 10 wesentlich abweichenden Texte citiert der Verfasser der Pseudo-Ignatianen in enger Verbindung mit dem alttestamentlichen Worte

Gen. 3, 19: ἐν ἱδρῶτι γὰρ τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου — das Logion: ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω — mit der Citationsformel: φασὶ γὰρ τὰ λόγια. Mithin scheint er dieses Citat aus der von ihm so häufig benutzten und auch sonst noch einmal[1]) ausdrücklich mit φασὶ γὰρ τὰ λόγια citierten ausser-canonischen, bezw. vorcanonischen Evangelienquelle als ein Logion des Herrn geschöpft zu haben. Für die Richtigkeit dieser Annahme sprechen noch mehrere Umstände:

a. dass Paulus kurz darauf, nachdem er das Logion 2. Thess. 3, 10 erwähnt hat, v. 12 auf den Herrn sich berufend sagt: παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν —, verglichen mit v. 10: ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς τοῦτο παραγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω.

b. die durchgehende Abweichung der patristischen Parallel-Citate von dem paulinisch-canonischen Texte und das Zusammentreffen dieser ausser canonischen Texte in der Weglassung des paulinischen οὐ θέλει, auch da, wo das Wort als apostolisches ausdrücklich citiert wird, wie Epiph. Haer. LXVI, 53. p. 665: ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω und Epiph. Haer. LXXX, 4. p. 1070: ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω.

(Man vgl. dazu das oben unter No. 43 Gesagte, wonach das Herrenwort von den δόκιμοι τραπεζῖται von zwei patristischen Autoren irrthümlicher Weise als paulinisch-apostolisches Wort citiert worden ist.)

c. die Verwandtschaft des Participiums ἐργαζόμενος mit dem Text des Cod. Cantabr. (unter Logion 27): θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον, und dem von Epiphanius citierten Logion (3): ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ.

d. die Anlehnung an das alttestamentliche Logion Gen. 3, 19, welches den neutestamentlichen Herrenreden besonders congenial ist und welches auch 2. Thess. 3, 8: ἄρτον ἐφάγομεν — ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, mithin unmittelbar vor dem Herrenwort 2. Thess. 3, 10, deutlich anklingt.

1) Nämlich bei dem Berichte über die ἀνάληψις. Pseudo-Ign. Smyrn. III, p. 244, 28.

Besonders bemerkenswerth ist noch der Text des Macarius, welcher das paulinische Wort mit der charakteristischen Variante *ἀργός* (— *μὴ ἐργαζόμενος*) und mit dem Zusatze: *τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ* citiert, deshalb bemerkenswerth, weil er ausdrücklich den Apostel redend einführt (*εἴρηκε γάρ*) und fortfährt: *καὶ ἀλλαχοῦ· τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ*, während doch dieser Zusatz in keiner apostolischen Schrift sich findet. Dagegen lesen wir diesen Zusatz mit der Ergänzung *ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* sowohl in der Didascalia als in den Constitutionen in unmittelbarer Fortsetzung des Contextes: *εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ᾽ ὑμῖν μηδὲ ἐσθιέτω*. Es bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als dass in einer aussercanonischen Quelle dieser gesammte Context vorhanden gewesen ist, dass Macarius, sowie der Verfasser der Didascalia und der Constitutionen, denselben gekannt und dass Macarius, infolge einer ähnlichen Verwechselung, wie sie bei Cyrillus Alex. und Dionysius in Betreff des Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* wahrzunehmen ist, den ganzen Context als apostolisch mit citiert hat, während Paulus 2. Thess. 3, 10 nur die eine Hälfte desselben aufgenommen hat. Zu dem *τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ* sind noch die synoptischen Parallelen Mt. 20, 3: *εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς* und v. 6 *τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί* — zu vergleichen. Endlich gehört noch hierher der Context der *Διδαχή*: *ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω — μὴ ἀργὸς μεθ᾽ ὑμῶν ζήσεται Χριστιανός* (*Διδ.* XII, 3. 4), ein Context, den der Redaktor der Constitutionen im VII. Buche hat fallen lassen, weil er im II. Buch denselben noch besser und vollständiger aus der Didascalia herübergenommen hatte. Aber wie Didasc. II, 62 = Const. II, 62 und bei Macarius l. c., so ist auch in dem Text der *Διδαχή* das charakteristische *ἀργός* neben dem *ἐργάζεσθαι* und *φαγεῖν* ersichtlich — zum deutlichen Erweis, dass allen diesen Parallelen ein gemeinsamer Urtext zu Grunde liegt.

Sehr nahe verwandt sind übrigens diesem Texte die Logia 9 und 35: *ἱδρωσάτω κτλ.* (*Διδ.* I, 6) und *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ.* (*Διδ.* I, 5 = Didasc. IV, 3 = Const. IV, 3). Alle diese Dicta, welche, ganz in Übereinstimmung mit Paulus, die Pflicht der Arbeit und Selbsternährung so bestimmt einschärfen, erscheinen als willkommene ja nothwendige Correlate der zahlreichen andern Herrenworte.

welche die Pflicht des Gebens so stark betonen. Erst durch diese Correlate wird, wie bereits früher bemerkt wurde, die dort scheinbar hervortretende Einseitigkeit überwunden.

Logion 46.

(1. Tim. 5, 22.)

[Grabe I. p. 13. 96. Fabricius I. p. 332. Lardner II, 1. p. 598. Körner p. 13. 14. Hofmann p. 323. Anger p. XXVII. Westcott p. 455.]

In den meisten Agrapha-Verzeichnissen fehlt auch das unter 46 verzeichnete Logion aus dem zweiten Clemensbriefe nicht, obwohl von anderer Seite die Phrase: *ἄρα οὖν τοῦτο λέγει* nicht als Citationsformel, sondern als eine von Seiten des Autors gemachte schlussfolgernde Anwendung betrachtet wird, so dass die darauf folgenden Worte: *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν* — als Worte des Autors zu fassen wären. Für letztere Auffassung spricht entschieden der in des Herrn Munde nicht passende Pluralis *ἀπολάβωμεν*. Indess fehlt es nicht an aussercanonischen und innercanonischen Parallelen, welche vielleicht doch auf eine gemeinsame Mutterstelle hinweisen. Ausser dem Makarismus in den Actis Pauli et Theclae: *μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες* – finden sich weitere Parallelen zunächst im zweiten Clemensbrief selbst VI, 9. p. 120: *τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον*, woraus deutlich hervorgeht, dass der Autor unter der *σφραγίς* (wie VII, 6. p. 120: *τηρησάντων τὴν σφραγῖδα* nach bekanntem altkirchlichen, schon Apoc. 7, 2 ff. Eph. 1, 13; 4, 30 angewendeten) Sprachgebrauche *τὸ βάπτισμα* verstanden wissen will; ferner Herm. Mand. IV, 1. p. 76: *φυλάσσειν τηρεῖν* = שָׁמַר *τὴν ἁγνείαν*, Mand IV, 4, 3. p. 84, 9: *τήρει οὖν τὴν ἁγνείαν*, 2. Cor. 11, 2: *παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*. Eph. 5, 27: *μὴ ἔχουσαν σπῖλον*, 1. Tim. 6, 14: *τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον*, 1. Tim. 5, 22: *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*.

Logion 47.
(Ebr. 4, 15.)

[Grabe I. p. 14. Fabricius I. p. 329. Körner p. 21. 22. Hofmann p. 319. 320. Anger p. 274. Westcott p. 156.]

Bei diesem von Origenes ganz bestimmt und ohne jegliches Schwanken als Herrenwort bezeichneten Logion hat man bereits wiederholt auf die canonischen Parallelen Mt. 25, 35. 36: *ἠσθένησα κτλ.* und 1. Cor. 9, 22: *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω* hingewiesen. Aber das sind doch nur Wortparallelen. Eine starke Sinnparallele bietet das von der Ap. KO. aufbewahrte Herrenwort: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται,* welches Paulus 1. Cor. 1, 25 ganz im christologischen Sinne verwendet hat. Vgl. Anm. 15. Auch andere paulinische Worte, wie Röm. 8, 3: *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* und 2. Cor. 13, 4: *ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας,* sowie namentlich das *συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν* des Hebräerbriefes (Ebr. 4, 15) empfangen durch jenes Herrenwort neue Beleuchtung. In einem Citate des Clemens Alexandrinus erscheint, unter Berufung auf das Evangelium, Jesus als *κεκμηκὼς ὁ κάμνων ὑπὲρ ἡμῶν,* wobei *κάμνειν* (Clem.) — *ἀσθενεῖν* (Orig.) auf das hebräische חָלָה zurückzuführen ist. Vgl. Clem. Al. Paed. I, 9, 85. p. 148: *διὰ τοῦτο εἰσάγεται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κεκμηκὼς ὁ κάμνων ὑπὲρ ἡμῶν καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Hiermit ist auch die Anlehnung an das A. T. gegeben: Jes. 53, 4: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא = Mt. 8, 17: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν.* Zu vergleichen ist noch das *καμόντι* Epiph. LXXVII, 7. p. 1002. Ähnlich sagt Hermas Sim. V, 6, 2. p. 154, 19: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς.* (Vgl. auch Joh. 4, 38.)

Jedenfalls stimmt auch das Logion, wie so viele Agrapha, vollständig mit den Grundlehren des Paulinismus, und ist, wenn echt, woran nicht zu zweifeln, eine starke Stütze der paulinischen Versöhnungslehre.

Logion 48.
(1. Petr. 3, 9.)

Schon die zweimalige wörtliche Übereinstimmung der Texte in den paulinischen Briefen: Röm. 12, 17: *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ*

κακοῦ ἀποδιδόντες = 1. Thess. 5, 15: *ὁρᾶτε, μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ* — sowie das Hinzutreten des petrinischen Textes 1. Petr. 3, 9: *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* —, sodann der charakteristische Ausdruck der Gedanken, welcher lebhaft an die Bergpredigt (vgl. namentlich Mt. 5, 38—42 = Lc. 6, 27—30) erinnert, führt auf die Vermuthung eines dahinter liegenden gemeinsamen Quellenwortes. In den Actis Philippi nun wird dieses Wort ausdrücklich als *ἐντολή μου*, als ein Ausspruch des dort redend eingeführten Herrn, bezeichnet. Wenn ferner Petrus zu dem *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* als erstem Gliede noch ein zweites Glied: *ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* hinzufügt, so ist zu beachten, dass er diesen Text wesentlich auch schon 1. Petr. 2, 23: *λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει* eingeführt hat, und dass ein verwandter Text hervortritt bei Paulus 1. Cor. 4, 12: *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν* sowie in den Clementinen Hom. III, 19. p. 41, 21: *εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας* und Hom. XII, 32. p. 132, 3: *ἐχθροὺς ἀγαπᾶν καὶ λοιδοροῦντας εὐλογεῖν, ἔτι μὴν καὶ ὑπὲρ ἐχθρῶν εὔχεσθαι.* Aus letzterer Stelle wie aus 1. Cor. 4, 12 wird es klar, dass es eine Version des hebräischen Urtextes gab, in welcher das *καταρᾶσθαι* in Lc. 6, 28 (= Mt. 5, 44): *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* durch ein *λοιδορεῖν* (= קִלֵּל = *καταρᾶσθαι, λοιδορεῖν*) ersetzt war. Und in der That entsprechen beide Übersetzungen auch in den alttestamentlichen Versionen dem Urwort קִלֵּל. Vgl. Ps. 109, 28: יְקַלְלוּ־הֵמָּה וְאַתָּה תְבָרֵךְ = LXX: *καταράσονται αὐτοὶ καὶ σὺ εὐλογήσεις.* Ferner 1. Sam. 17, 43: וַיְקַלֵּל = LXX: *καὶ κατηράσατο*, Symmachus aber *ἐλοιδόρει*; Hiob 3, 1: וַיְקַלֵּל = LXX: *καὶ κατηράσατο*, Symmachus *ἐλοιδόρει.* Von ganz besonderem Interesse sind hierfür die verschiedenen Versionen des Wortes Deut. 21, 23, welches Paulus Gal. 3, 13 auf Christus anwendet, von welchem Dictum es nicht weniger als fünf Versionen giebt (vgl. namentlich Hieronymus, Comment. ad Gal. III, 13. Opp. ed. Bened. IVa. p. 259), nämlich:

Deut. 21, 23: כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי

Septuaginta: *ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

Paulus: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

Aquila, Theodot.: *λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος.*

Ebionitae: *οτι ὕβρις θεοῦ ὁ κρεμάμενος.*

Symmachus: qui propter blasphemiam dei suspensus est.

Durch diese Beispiele ist es klar, dass neben dem ersten Gliede in Lc. 6, 27. 28 = Mt. 5, 44: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* — das andere Glied in doppelter Version: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς = τοὺς λοιδοροῦντας ὑμᾶς* — vorhanden gewesen ist. Ursprünglich waren jedoch vier Satzglieder in der Quelle zu lesen, wie man aus der Parallele Mt. 5, 44 deutlich ersehen kann, wo zwar nach den meisten Handschriften nur zwei Glieder hervortreten, aber in nicht weniger wichtigen Codices der Text aus der Quelle auf die ursprünglichen vier Glieder, welche Lucas erhalten hat, restituiert ist. Dabei wird durch die Übersetzungsvarianten der ursprünglich hebräische Charakter des Quellentextes sichtbar, nämlich:

a. אֶהֱבוּ אֶת־אֹיְבֵיכֶם = *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* —;

b. הֵיטִיבוּ לְשֹׂנְאֵיכֶם = *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς* —;

c. בָּרְכוּ אֶת־מְקַלְלֵיכֶם = *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* — *τοὺς λοιδοροῦντας ὑμᾶς* (Paulus, Petrus, Hom.);

d. הִתְפַּלְלוּ בְּעַד רֹדְפֵיכֶם — *προσεύχεσθε = εὔχεσθε* (Jac., Just., Hom.) *ὑπὲρ τῶν διωκόντων* (Mt., Dial. de recta fide) = *ἐπηρεαζόντων* [1]) (Lc., Clem. Al., Theoph., 1. Petri 3, 16) *ὑμᾶς.*

Diesen vier Gliedern des Hauptspruches folgen nun vier Beispiele nach, von denen der hebräische Urtext ebenfalls in mehrfachen Versionen (z. B. *ῥαπίζειν = τύπτειν* = הִכָּה —, *αἴρειν = λαμβάνειν* = נָשָׂא —, *σιαγών = γνάθος* = לְחִי) vorliegt, von denen aber der Kürze halber im Nachfolgenden nur ein einfacher Text ohne die Übersetzungsvarianten gegeben ist. Nämlich:

a. *ὅστις σε ῥαπίσει ἐπὶ τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην·*

b. *ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς·*

c. *ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο·*

1) Die Bedeutung des *ἐπηρεάζειν* (= feindselig behandeln) entspricht ganz dem *διώκειν*. Richtig hat daher Salkinson zu Lc. 6, 28 das *ἐπηρεάζειν* mit רָדַף rückübersetzt.

d. τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

Weiter schliessen sich vier begründende Sätze an diese vier exemplificierenden Worte an:

a. ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν;
b. ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἕξετε;
c. ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε;
d. ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε;

Dieser dreimal wiederholten Vierzahl auf dem Höhepunkt der Bergpredigt entsprechen nach der bei Lucas im Wesentlichen treu erhaltenen Urrelation vier Makarismen (μακάριοι viermal Lc. 6, 20—22) und vier Weherufe (οὐαί viermal Lc. 6, 24—26) in der Einleitung der Bergpredigt. Analog diesem viergliedrigen Aufbau der Bergpredigt finden wir namentlich auch in dem Logion in Betreff des μὴ ἀποδιδόναι, von welchem Paulus und die Acta Philippi nur das erste Glied, Petrus auch das zweite Glied citieren, nach dem vollständigen Text, wie Polycarp ihn bietet, ebenfalls vier Glieder: μὴ ἀποδιδόντες

a. κακὸν ἀντὶ κακοῦ
b. ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας
c. ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου
d. ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας.

Dabei sind die Beziehungen auf den hierher gehörigen Context der Bergpredigt (zu κακὸν ἀντὶ κακοῦ vgl. ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος —, ferner zu γρόνθος vgl. ῥαπίζειν ἐπὶ τὴν σιαγόνα, zu κατάραν vgl. καταρωμένους, zu ἀποδιδόναι κακόν vgl. als Gegensatz ἀγαθοποιεῖν = καλῶς ποιεῖν = הֵיטִיב) so zahlreich und so unverkennbar, dass nach alledem das fragliche Logion in seinem vollständigen, von Polycarp aufbewahrten, viergliedrigen Texte, das aber auch schon im ersten Petrusbriefe und in zwei paulinischen Briefen benützt ist, mit Bestimmtheit als ein Fragment des Urevangeliums, als ein echtes Herrenwort, und zwar als ein Bestandtheil der urtextlichen Bergpredigt (vielleicht als Originaltext für das canonische: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ Mt. 5, 39a), zu reco-

gnoscieren ist, wie ja überhaupt im ersten Petrusbriefe und ebenso in vielen Stellen der paulinischen Briefe gerade die Bergpredigt reichlich ausgenützt wird. Hiermit ist aber auch von Neuem dargethan, dass Polycarp, der in dem Logion 33: *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω* mit der Citationsformel: *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* — auf eine vorcanonische Evangelienquelle sich beruft, auch hier aus derselben vorcanonischen Quelle — in diesem Falle vollständiger, als es Paulus und Petrus gethan — geschöpft hat.

Logion 49.

(1. Petr. 4, 8.)

Dass der erste Petrusbrief mit zahlreichen canonischen Herrenworten der synoptischen Evangelien sich berührt, ist bekannt. Dass aber diese Verwandtschaft aus der Benützung derselben vorcanonischen Evangelienquelle zu erklären ist, aus welcher die drei Synoptiker schöpften, ist aus der vorausgegangenen Anmerkung wahrscheinlich geworden. Zur exakten Gewissheit wird diese Annahme erhoben durch das Logion 1. Petr. 4, 8c: *ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*. Schon die sprichwortartige Fassung und artikellose Wortverbindung, sowie der tiefe, vieldeutige Sinn dieser Sentenz kann die Vermuthung erwecken, dass hier der Herr rede. Diese Beobachtung und die jakobeische Parallele Jac. 5, 20: *καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* — hatte den Verfasser dieser Untersuchungen schon längst zu der Überzeugung gebracht, dass hier ein Herrenwort aus der vorcanonischen Quelle vorliege, bevor er in der patristischen Literatur die Bestätigung dafür fand. Das Logion wird von den patristischen Autoren sehr häufig gebraucht — gewöhnlich ohne Quellenangabe. So bei Clem. Rom. I, 49, 5. p. 82, 5; Clem. Rom. II, 16, 4. p. 136, 2; Clem. Al. Strom. I, 27, 173. p. 423; Strom. II, 15, 65. p. 464; Strom. IV, 18, 113. p. 613 (hier Citat aus Clemens Rom. I, 49, 5. p. 82, 5); Quis div. salv. § 38. p. 956. Es bleibt hierbei fraglich, ob das Dictum in diesen patristischen Citaten aus dem ersten Petrusbriefe oder direkt aus dem Urevangelium entnommen sei. Aber nicht fraglich ist es bei Clemens Al. Paedag. III, 12. p. 306, dass der Verfasser, der auch sonst mehrfache aussercanonische Herrenworte als *ἡ γραφή* bei-

bringt, das Logion als Herrenwort und mit dem urevangelischen Herrenworte, welches Lc. 20, 25 = Mc. 12, 17 = Mt. 22, 21 in canonischen Parallelen enthalten ist, auf einer Linie stehend, citiert hat: *ἀγάπη, φησί, καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ θεῷ.* Hiernach ist derselbe Herr, von welchem das Wort: *ἀπόδοτε κτλ.* stammt, auch der Urheber des Logion von der Liebe, die der Sünden Menge deckt. Alle etwaigen Zweifel werden vollends endgiltig beseitigt durch das klare und bestimmte Zeugniss der Didascalia II, 3. p. 237: *ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Eine christologisch gewendete Anspielung auf das Logion giebt noch die Epistola ad Diogn. IX, 3. p. 161, 16: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*) *δικαιοσύνη;* — und mit einer Variante citiert Chrysostomus das Dictum: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτημάτων* (Ed. Montfaucon IX, 305). Es ist also zweifellos, dass die Verwandtschaft zwischen 1. Petr. 4, 8 und Jac. 5, 20 auf der gemeinsamen Abhängigkeit von diesem Herrenwort aus der vorcanonischen Quelle beruht, wodurch sich als aus einem eclatanten Beispiele die auch sonst wahrnehmbare Verwandtschaft des Jakobusbriefes und ersten Petrusbriefes sowohl unter einander als mit den synoptischen Evangelien auf das Einfachste und Beste erklärt. Weitere Belege hierfür sind enthalten in den Anmerkungen 52 (vom *στέφανος*), 55 (*ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται*), 56 (*ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*).

Logion 50.

(2. Petr. 2, 1.)

Ein bisher fast völlig unbeachtet gebliebenes Herrenwort von hoher Bedeutung hat uns der Redaktor der Constitutionen hinterlassen, welches er weder in der Didascalia noch in der *Διδαχή* vorfand, dessen Inhalt in Verbindung mit der präcisen Citationsweise: *ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων* — bestimmt auf die gute vorcanonische Evangelienquelle der Constitutionen zurückweist. Allerdings ist die sprachliche Einkleidung, in welcher der hebräische Urtext uns hier entgegentritt, etwas schwerfällig: *ὅτι εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδά-*

σκαλοι, οἱ βλασφημήσαντες τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες τὴν παρ᾽ αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν, οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Man darf sich aber nur den hebräischen Urtext vergegenwärtigen, um die Congenialität des Logion mit dem hebräischen Sprachidiom zu erkennen. Man vergleiche:

כִּי יָקֻמוּ מְשִׁיחֵי וּמוֹרֵי שֶׁקֶר מְגַדְּפִים אֶת־רוּחַ הַחֶסֶד וּמְחָרְפִים אֶת־הַמַּתָּנָה מִמֶּנּוּ (מִמֶּנָּה אַחַר הַחֶסֶד אֲשֶׁר לֹא יִסָּלַח לָהֶם לֹא בָעוֹלָם הַזֶּה וְלֹא בָעוֹלָם הַבָּא׃

Ausserdem aber sind für dieses Logion auf Schritt und Tritt canonische Parallelen nachzuweisen. Man vergleiche:

1. *εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι* = 2. P. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* = Jud. 4: *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι.*
2. *οἱ βλασφημήσαντες* = Jud. 10: *οὗτοι βλασφημοῦσιν* = 2. P. 2, 10: *βλασφημοῦντες.* v. 12: *βλασφημοῦντες.*
3. *οἱ βλασφημοῦντες τὸ πνεῦμα* = Lc. 12, 10: *τῷ δὲ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημήσαντι* = Mc. 3, 29 = Mt. 12, 31. 32.
4. *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες* = Ebr. 10, 29: *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας.*
5. *τὴν παρ᾽ αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν* = Röm. 5, 15: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* = Ebr. 6, 4: *τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.*
6. *οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* = Mt. 12, 32: *οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* = Ebr. 6, 5: *δυνάμεις δὲ μέλλοντος αἰῶνος.*

Ohne wörtliche canonische Parallelen bleibt also nur der Ausdruck *ἀποπτύσαντες*, wofür jedoch die freiere Parallele Ebr. 10, 29: *ἐνυβρίσας καὶ καταπατήσας* als Variante sich bietet. Inhaltlich ist aber das Logion geeignet, nach verschiedenen Seiten Licht zu spenden:

a. in Betreff der *βλασφημία τοῦ πνεύματος* (Mt. 12, 31. 32 = Mc. 3, 29 = Lc. 12, 10), insofern die Sünde wider den heiligen Geist nach diesem Logion der Constitutionen auf

die Irrlehrer und Sektenhäupter concentriert und von den vorausgegangenen Gnadenerfahrungen (μετὰ τὴν χάριν) abhängig gemacht wird[1]);

b. in Betreff der Parallelen Ebr. 6, 4—6; 10, 29, sofern die von dem Verfasser des Hebräerbriefes gegebene Schilderung der Sünde wider den heiligen Geist (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας — γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου — δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος) aus jenem vorcanonischen Herrenworte sich erklärt;

c. in Betreff der im Judasbriefe und 2. Petr. 2 gegebenen Darstellung der Irrlehrer, sofern die im Judasbrief gebrauchten Ausdrücke: οἱ καὶ πάλαι προγεγραμμένοι und τὴν τοῦ θεοῦ ὑμῶν χάριν μετατιθέντες (v. 4) und βλασφημοῦσιν (v. 8), sowie das βλασφημοῦντες (2. Petr. 2, 10) und βλασφημοῦντες (2. Petr. 2, 12) ohne Zweifel aus jenem vorcanonischen Herrenwort stammen;

d. endlich auch in Betreff der paulinischen Ausdrücke: ἀνεκδιήγητος δωρεά (2. Cor. 9, 15), κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος (Eph. 3, 7), ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (Eph. 4, 7), ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, sofern in diesen Ausdrücken dieselbe etwas schwerfällige Verbindung von χάρις und δωρεά wie in jenem Logion vorliegt[2]).

Dabei widerspricht es aller Wahrscheinlichkeit, dass diese in der canonischen Literatur (Röm., Cor., Eph., Ebr., 2. Petr., Jud., Mt., Mc., Lc., Act.) so weit verbreiteten Elemente in einem compilierten Logion von dem Redaktor der Constitutionen auf die raffinierteste Weise zusammengestellt und dem Herrn in den Mund gelegt sein sollten, während doch vielmehr das Logion wie ein Brennpunkt erscheint, von dem aus jene verschiedenartigen Strahlen ausgegangen sind.

1) Eine wichtige Sinnparallele bietet auch das Logion § 9, 36a. Vgl. § 10, 36a.

2) Zu vergleichen ist auch noch der Ausdruck: ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος Act. 2, 38; 10, 45; (8, 20).

Logion 51.

(2. Petr. 3, 9.)

Justin bringt Apol. I, 15. p. 62 C folgendes, halb canonisches, halb aussercanonisches Herrenwort: *εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ.*

Von verschiedenen Seiten (wie von Otto in den Anmerkungen zu der Stelle bei Justin) wird zwar der Satz: *θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ* — nicht zu dem citierten Herrenwort gezogen, sondern als eine Erläuterung Justins selbst betrachtet. Indess

1. die durch und durch synoptische Sprache gerade auch der zweiten Hälfte des Satzes und die organische einfache Verbindung beider Hälften,
2. die Anlehnung an das alttestamentliche Prophetenwort Ez. 33, 11,
3. das fernere Zusammentreffen mit 2. P. 3. 9: *μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι* und 1. Tim. 2, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν,*
4. die specielle Übereinstimmung mit dem in der Petrusstelle zu lesenden, aus der alttestamentlichen Grundstelle Ez. 33, 11 nicht stammenden Ausdruck: *μετάνοια,*
5. endlich die Übersetzungsvarianten *βουλόμενος* (Petr.) = *θέλει* (Paulus, Justin) = חָפֵץ, sowie *χωρῆσαι* (Petr.) = *ἐλθεῖν* (Paulus) = בּוֹא

machen es wahrscheinlicher, dass der in Rede stehende Zusatz zu dem Citat gehöre und auf einem Herrenwort ruhe.

Logion 52.

(Jac. 1, 12.)

Dass auch der Jakobusbrief mit synoptischen Evangelienparallelen angefüllt ist, hat man längst erkannt, nicht aber, dass die Erklärung dieser Erscheinung dieselbe ist wie bei den paulinischen und petrinischen Briefen. Auch dem Jakobusbriefe liegt eine vorcanonische Evangelienschrift als Hauptquelle zu

Grunde, welche an solchen Stellen wie Jac. 5, 12 = Mt. 5, 34. 37 sogar wörtlich zu Tage tritt. Dabei kann man häufig, wie z. B. Jac. 4, 17, verglichen mit Lc. 12, 47 nach dem von Origenes überlieferten ausserecanonischen Texte, die Übersetzungsvarianten erkennen, mit welchen die hebräische Quellenschrift wiedergegeben ist. Unter dieser Voraussetzung einer vorcanonischen, d. h. der urevangelischen, Quellenschrift ist es erklärlich, dass auch im Jakobusbriefe Fragmente dieser Schrift hervortreten, welche in den synoptischen Evangelien keine Aufnahme gefunden haben. Dahin gehört Jac. 5, 20[b] = 1. Petr. 4, 8 = Clem. Al. Paedag. III, 12, 91. p. 306 = Didasc. II, 3. p. 237 (vgl. oben Anm. 49); dahin gehören ferner die Citate Jac. 4, 5. 6[a], wo die Quellenschrift mit *ἡ γραφὴ λέγει* citiert wird. Vgl. Anm. 54. 55. Dahin gehört ohne Zweifel auch Jac. 1, 12, das Logion von dem *στέφανος*. Denn auch hier findet eine unverkennbare Citation statt in den Worten: *ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Für den Charakter dieser Worte als einer Citationsformel in Bezug auf ein Herrenwort sprechen folgende Umstände:

a. das Fehlen einer entsprechenden *ἐπαγγελία* bezüglich des *στέφανος* im A. T.,
b. das Zusammentreffen mehrerer neutestamentlich-apostolischer Stellen in Betreff des *στέφανος*: ausser Jac. 1, 12 vgl. noch 1. Cor. 9, 25; 1. Petr. 5, 4; Apoc. 2, 10; 3, 11; 2. Tim. 2, 5; 2. Tim. 4, 8;
c. der auch in letzterwähnter Stelle 2. Tim. 4, 8 gebrauchte Ausdruck: *τοῖς ἠγαπηκόσιν*, welcher mit den *τοῖς ἀγαπῶσιν* Jac. 1, 12 sich deckt.

Allerdings giebt es eine einigermassen anklingende alttestamentliche Parallele, aber nur nach dem Wortlaut der Septuaginta, nämlich Jes. 22, 21. Dort war vorher dem übermüthigen Haushofmeister, der von seiner Stellung gestürzt werden sollte, gesagt v. 17: *ἰδοὺ δὲ κύριος σαβαὼθ — — ἀφελεῖ τὴν στολήν σου καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἔνδοξον*. Und darauf heisst es von dem an Stelle des gestürzten Sebna neu einzusetzenden Haushofmeister

---

1) Vgl. Origenes in Jerem. Hom. XVI, 7: *δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται ουκ ὀλίγας ἀλλὰ πολλάς* mit Jac. 4, 17: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν*. Lucas befolgt dagegen die Übersetzung: *ὁ γνοὺς τὸ θέλημα*. Vgl. § 6 Aussercanonische Übersetzung Nr. 3. S. 68.

Eliakim v. 20. 21: *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, καὶ καλέσω τὸν παῖδά μου Ἐλιακεὶμ τὸν τοῦ Χελκίου, καὶ ἐνδύσω αὐτὸν τὴν στολήν σου, καὶ τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ.* Aber in diesen jesaianischen Grundstellen ist nicht כֶּתֶר oder עֲטָרָה das hebräische Quellenwort, sondern vielmehr אַבְנֵט ist mit *στέφανος* wiedergegeben, welches sonst wie Exod. 28, 4; 39, 40; Levit. 16, 4 richtig mit *ζώνη* übersetzt ist. Und man darf nur den Grundtext Jes. 22, 21: וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְנֵטְךָ vergleichen, um zu erkennen, dass dieser Wortlaut nimmermehr die *πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν κυρίου* gegebene *ἐπαγγελία* sein kann, auf welche sich Jakobus mit den Worten: *ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* bezieht. Unter diesen Umständen gewinnt die Annahme Wahrscheinlichkeit, dass den zahlreichen neutestamentlichen Parallelen in Betreff des *στέφανος* ein Herrenwort zu Grunde lag, welches als eine *ἐπαγγελία* gelten konnte, denen gegeben, die ihn lieb haben. Ob die Fassung eines solchen Logion, wie sie in den Actis Philippi vorliegt (Acta Philippi Suppl. in apoc. apocr. ed. Tischendorf p. 147: *ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν, καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον τῆς χαρᾶς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*) — der ursprünglichen entspricht, muss dahin gestellt bleiben. Jedenfalls enthält diese apokryphische Schrift manche werthvolle Erinnerungen an echte Herrenworte. Vgl. namentlich Anm. 18. Sichtlich ist dabei in der Fassung der Acta Philippi der *στέφανος* als Kranz der Freude beim Hochzeitsfeste aufgefasst, und es würde dieser Text sich aufs Beste einfügen Lc. 12, 35. 36, wo von der Dienerschaft des vom Hochzeitsfeste mit der Braut heimkehrenden Hausherrn gesagt ist: *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι [ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν] καιόμενοι κτλ.* Ausserdem entspricht in dem Texte der Acta Philippi nicht blos das *μακάριος*, sondern auch *ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον* dem jakobeischen Texte: *μακάριος — λήψεται τὸν στέφανον.* Dass gleichzeitig in Jac. 1, 12 noch ein anderes aussercanonisches Herrenwort eingeflossen ist, welches in den Worten *ὃς ὑπομένει τὸν πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος* liegt, darüber vgl. Anm. 26. Dieser Umstand spricht ausserdem noch dafür, dass auch hier Jakobus in der That auf eine neutestamentliche *ἐπαγγελία*, auf ein bestimmtes Herren-

wort, sich bezogen hat, wenn er dem *ἀνὴρ δόκιμος γενόμενος* den *στέφανος* vom Herrn in Aussicht stellt.

Logion 53.
(Jac. 1, 17.)

[Hilgenfeld p. 63.]

In der *Διδαχή* steht mitten unter Herrensprüchen, nämlich *μακάριος ὁ διδοὺς* (Anm. 12), *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* (Anm. 9) und *ἱδρωσάτω* (Anm. 35) der Satz: *πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων* — mithin in einem Zusammenhange, welcher auch in dem Pastor des Hermas erhalten ist. Hermas führt Mand. II, 4. p. 72, 17 zuerst den Spruch *ἱδρωσάτω* mit der Version *ἐργάζου τὸ ἀγαθόν*, dann Mand. II, 5. p. 74, 3 das *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* in freierer Verwendung und mit einigen Varianten an. Dazwischen führt er das Logion ein: *πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων*, mit den Varianten *θεὸς* (für *πατὴρ Διδ.*) und *δωρημάτων* (für *χαρισμάτων Διδ.*)[1]. Es ist aus diesen verwandten Citaten und den gleichzeitigen Varianten deutlich zu ersehen, dass beide Schriftsteller, von einander unabhängig, einer gemeinsamen, ursprünglich hebräischen Quelle folgen, da *χάρισμα* wie *δώρημα* auf das hebräische מַתָּנָה als Wurzel zurückweisen. Dabei ist es interessant zu beobachten, wie die zu diesem Text vorhandenen canonischen Parallelen nach diesen beiden Versionen sich theilen, sofern Paulus 1. Cor. 7, 7: *ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ* mit der *Διδαχή* zusammentrifft, Hermas aber wie immer mit Jakobus sich näher berührt, welcher Jac. 1, 17: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρός* eine unverkennbare Parallele bietet. — Bei Johannes Damascenus in einem Citate aus der Doctrina Petri hat das Logion eine weitere Abwandelung erfahren, insofern *χάρισμα* und *δώρημα* durch *κτίσμα* ersetzt und *ἴδιος* durch *αὐτοῦ* wiedergegeben ist.

---

1) Auch Sim. II, 7. p. 136, 28. kehrt der Ausdruck: *ἐκ τῶν δωρημάτων τοῦ κυρίου* — bei Hermas wieder.

Logion 54.
(Jac. 4, 5. 6a.)

Im Jakobusbriefe lesen wir folgendes neutestamentliche Agraphon: *ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν;* Jac. 4, 5). Unwiderleglich ist es zunächst, dass der Verfasser des Jacobusbriefes hier das Fragment einer uns unbekannten Schrift citiert und dass er durch die von ihm gebrauchte Citationsformel: *ἡ γραφὴ λέγει* — diese Schrift der Autorität des A.T. gleichstellt.

Inhaltlich ist dieses Logion eine der dunkelsten Stellen im N.T. Nur die Parallele von Gal. 5, 17 (*ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*) leitet mit ziemlicher Sicherheit auf eine ursprünglich hebräische Quelle und macht es wahrscheinlich, dass, wie in dem *ἐπιθυμεῖν* (Paulus und dem *ἐπιποθεῖν* (Jakobus) offenbare Übersetzungsvarianten von הַתַּאֲוָה, so in dem unverständlichen *φθόνος* (Jak.) = *σάρξ* (Paulus) eine Abnormität der von Jakobus gebrauchten Version des Urtextes vorliegt. Eine kräftige Evangelienparallele bietet sich Joh. 3, 6 dar: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.* Noch stärker ist der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist Röm. 8, 5—8 ausgedrückt und dabei Röm. 8, 9 in den Worten *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* fast wörtlich der zweite Theil des Citates Jac. 4, 5: *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν* wiedergegeben. Dadurch wird es vollends zweifellos, dass Paulus das von Jakobus citierte Logion in anderer und besserer Übersetzung des hebräischen Urtextes vollständig gekannt hat. Während nun Paulus Röm. 8, 9 und 1. Cor. 3, 16 das Simplex gebraucht und an beiden Stellen *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* setzt, vertritt Jakobus das Compositum *κατοικεῖν*, welches auch in dem mit dem Jakobusbriefe sich mehrfach berührenden Pastor Hermae wiederkehrt. Vgl. Herm. p. 84, 19 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοί*); p. 88, 29; 108, 14 (*μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν*)[1]; p. 158, 5 (*πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα*

1) Vgl. § 10. Logion 36a.

τὸ ἅγιον κατῴκησεν): p. 158, 10. In allen diesen Parallelen wird die ältere Quelle offenbar. Welche andere Quelle aber sollte es sein, als das von Paulus, Jacobus und Hermas auch sonst gebrauchte vorcanonische Evangelium?

Logion 55.
(Jac. 4, 6.)

Die Verwandtschaft zwischen dem Jacobusbriefe und dem ersten Petrusbriefe, auf welche bereits in Anm. 19 hingewiesen wurde, zeigt sich auch in der gemeinsamen Benutzung des Logion aus Proverb. 3, 24: κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν, und zwar mit derselben Variante: ὁ θεὸς für ὁ κύριος Jac. 4, 6 = 1. Petr. 5, 5. Schon durch diesen Gleichlaut des Citates sowie durch den unmittelbar an das vorige Logion Jac. 4, 5 sich anschliessenden Context: διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται κτλ. wird es wahrscheinlich, dass das διὸ λέγει (Jac. 4, 6) auf die in v. 5 citierte γραφή, nicht aber direkt auf die alttestamentlichen Proverbia sich beziehe. Damit übereinstimmend bezeichnet Ephraem obiges Logion ganz bestimmt als ein Wort dessen, der auch gesagt hat: ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται κτλ., folglich als ein Herrenwort. Demgemäss wird wohl auch in Jac. 4, 6 zu dem διὸ λέγει zu ergänzen sein: ὁ κύριος. In derselben von dem Septuaginta-Text zu Proverb. 3, 34 abweichenden Fassung mit der Variante: ὁ θεός — citieren das Logion auch Petrus, Clem. Rom., Ignatius, Clem. Al., Ephraem Syrus, Pseudo-Ignatius — alles zur Bestätigung dessen, dass des Ephraem Angabe zu Recht besteht und dass der Herr wirklich dieses ihm besonders congeniale alttestamentliche Wort mit der in diesem Falle nothwendigen Umwandlung des κύριος in ὁ θεός zu seinem persönlichen Eigenthum gemacht hat.

Logion 56.
(Jac. 4, 7.)

Die charakteristische Übereinstimmung dreier canonischer Schriftsteller wie Paulus, Petrus, Jacobus in dem ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ

Eph. 6, 11. 13. *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου — ἀντιστῆναι —*,

1. Petr. 5, 8. 9. *ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — — ᾧ ἀντίστητε —*,

Jac. 4. 7. *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν —*, lässt an sich schon mit grosser Wahrscheinlichkeit auf ein gemeinsames Quellen- (d. h. Herren-) Wort schliessen, aus dem die drei apostolischen Autoren diese Mahnung schöpften. Dazu kommt das Zeugniss in dem Pastor des Hermas, dessen eigenthümliche Verwandtschaft mit dem Jacobusbriefe, wie sich bereits gezeigt hat, auf die gemeinsame Benützung einer älteren, ursprünglich hebräischen Quellenschrift zurückgeführt werden muss. Vergleiche Anmerkungen 53. 54. So dürfte dies auch mit dem Logion Jac 4, 7: *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν* der Fall sein. Der Hermastext Mand. XII, 5, 2. p. 128, 17 *ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος* enthält mit der Variante *ἀντισταθῆτε* und einigen Zusätzen den Jacobustext vollständig. Ebenso klingt dasselbe an Mand. XII, 4, 7. p. 128, 8: *μὴ φοβηθῆτε οὖν αὐτόν, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν*. Übrigens auch in dem Test. XII patriarch. Nephth. c. 8. findet sich der zweite Theil des Logions citiert: *καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν*. So wird denn jedenfalls allen diesen Parallelen bei Paulus, Petrus, Jacobus, Hermas, Test. XII patr. ein vorcanonischer, ursprünglich hebräischer Quellentext zu Grunde liegen.

Logion 57.

(Apoc. 3, 11.)

Auch die johanneische Apokalypse ist von zahlreichen Herrenworten durchwoben und von jener oft erwähnten vorcanonischen Quellenschrift abhängig. Ja man kann sagen, was die Apokalypse an eigenthümlicher Kraftwirkung in sich birgt, stammt aus jener Quelle; in denjenigen Partien, wo diese Quelle nicht fliesst, merkt man weniger von dem Brünnlein Gottes, die Wassers die Fülle haben; es sind das die trockenen und ungeniessbaren Abschnitte der Johannes-Apokalypse, welche man sogar auf eine jüdische, vorchristliche Grundschrift hat zurückführen wollen. Jedenfalls macht sich gerade in denjenigen Partien, welche man als christ-

liche Interpolationen betrachtet hat, die Grundschrift des Urchristenthums, das Urevangelium, fühlbar geltend. Dies ist insbesondere auch in den ersten drei Capiteln der Fall mit ihrer eigenthümlichen Kraft. Zweimal kehrt nun in denselben ein verwandtes Wort wieder: *ὃ ἔχετε, κρατήσατε* Apoc. 2, 25. *κράτει, ὃ ἔχεις* Apoc. 3, 11. An dieses Wort erinnert lebhaft das Logion in den Clementinen: *καλὸν ὃ ἔχει, τηρεῖ.* Diese in den clementinischen Homilien ohne Citationsformel auftretende Sentenz macht sprachlich wie sachlich den Eindruck eines Quellenwortes, jedenfalls eines Wortes, welches von dem sonstigen Sprachgebrauch der Clementinen ebenso abweicht, als es sich mit Apoc. 2, 25; 3, 11 und mit den synoptischen Herrenreden auffallend berührt. Salkinson giebt das *κρατεῖν* in der Apokalypse mit שְׁמַר wieder, wozu auch *τηρεῖν* als Übersetzungsvariante stimmen würde. Der zweite Theil der Sentenz: *καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει* findet sich noch bei Clem. Rom. I, 21. 5. p. 44, 8: *καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς πλείονα αὔξει.* Ausserdem vergleiche man die canonische Evangelienparallele Mt. 13, 12: *ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται.*

Logion 58.
(Apoc. 11, 8.)

Ein sicheres Herrenwort liegt in den Constitutionen vor, welches lebhaft an Apoc. 11, 8 erinnert und zugleich durch seinen hebraisierenden Charakter seine Herkunft aus dem hebräischen Urevangelium documentiert. Der Redaktor der Constitutionen citiert es unmittelbar nach dem zu Gal. 3, 8 besprochenen Logion 28. Der ganze Context lautet Const. II, 60. p. 90:

πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος·
ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς,
ὥσπερ και τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν·
ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ.

Man vgl. folgende Evangelienparallelen: zu dem *ὀνειδίζων* Mt. 11, 20: *τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις*, zu dem *ἐδικαιώθη* Mt. 11, 19 = Lc. 7, 35, zu *Σόδομα* Mt. 11, 24 = Mt. 10, 15 = Lc. 10, 12: *ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* Man erkennt in dem *ἐκ σοῦ* deutlich eine hebraisierende Wiedergabe des in מִמְּךָ vorauszu-

setzenden Urtextes. Schon durch diese sprachliche Analyse des kurzen und zugleich nach seinem Inhalt so starken Logion wird dessen urevangelische Echtheit offenbar, welche nicht minder die gute Evangelienquelle der Constitutionen verbürgt. Aber neben der aus dem vierten Jahrhundert stammenden Angabe des Redaktors der Constitutionen steht noch das viel ältere Zeugniss des in diesen Dingen ebenfalls so zuverlässigen Origenes, welcher ganz denselben Wortlaut darbietet, und überdem durch eine vorausgeschickte Epexegese diesen Wortlaut beglaubigt und erläutert, indem er (Opp. ed. de la Rue III. 175) zu dem Logion die Worte hinzufügt:

ἐστὶν ἁμαρτήματα τῆς Ἱερουσαλὴμ ἁμαρτήματα καὶ Σοδόμων, ἀλλὰ συγκρίσει τῶν χειρόνων ἁμαρτημάτων τῆς Ἱερουσαλὴμ δικαιοσύνη ἐστὶ τὰ Σοδόμων ἁμαρτήματα.

Indem er hervorhebt, dass im Vergleich zu den viel schlimmeren Sünden Jerusalems die Sünden Sodoms wie eine *δικαιοσύνη* erscheinen, hat Origenes nicht nur das *ἐδικαιώθη* richtig erklärt, sondern auch das *ἐκ* als Ersatz des hebräischen מִן comparativum erkannt.

Wenn nun der Apokalyptiker Apoc. 11, 8 von Jerusalem als der *πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου και ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, — redet, so mag er immerhin zugleich Ezech. c. 16 mit im Auge gehabt haben, aber die Beziehung auf Christi Kreuzigung in Jerusalem zeigt nicht nur den neutestamentlichen Grundton der Stelle, sondern auch die Hauptschuld Jerusalems, um deretwillen von dieser Stadt gesagt werden konnte: *ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ*, und *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα*, so dass das *καλεῖται* als Citationsformel erscheint, ganz ebenso wie das *ὀνομάζεται* in Logion 32 und *ὀνομαζόμενος* in Logion 43, 2. Übrigens dürfte das vorauszusetzende Imperfekt mit dem Waw consecutivum (wie öfters in der prophetischen Rede, vgl. Jes. 5, 15. 16; 22, 7. 8; Joel 2, 23; Mich. 2, 13) futurisch zu übersetzen gewesen sein: וְיִצְדַּק = *καὶ δικαιωθήσεται Σόδομα ἐκ σοῦ* sc. *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*. Vgl. übrigens oben S. 142.

Logion 59.
(Apoc. 21, 5.)

[Westcott p. 454.]

Im Barnabasbriefe ist folgendes Logion enthalten: *λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.* Barn. VI, 13. p. 28. Man hat zur Erklärung dieses Citates auf Ezech. 36, 11 verwiesen, wo es lautet: וְהוֹשַׁבְתִּי אֶתְכֶם כְּקַדְמוֹתֵיכֶם וְהֵיטִבֹתִי מֵרִאשֹׁתֵיכֶם וִידַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה = LXX: *καὶ κατοικιῶ ὑμᾶς ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ ὑμῶν, καὶ εὖ ποιήσω ὑμᾶς, ὥσπερ τὰ ἔμπροσθεν ὑμῶν· καὶ γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος.* Aber bei aller Verwandtschaft kann diese Ezechiel-Stelle in dem Barnabas-Citat nicht gemeint sein. Es fehlt nicht nur das charakteristische *τὰ ἔσχατα*, sondern es mangelt auch der alttestamentlichen Stelle die geschlossene Kürze und zugleich der allgemeine, weittragende Inhalt, wodurch sich das von Barnabas citierte Logion auszeichnet. Vielmehr macht das letztere entsprechend seiner Citationsformel: *λέγει δὲ ὁ κύριος* — den Eindruck eines originalen Herrenwortes. Man vergleiche nur die synoptische Parallele Lc. 13, 30 = Mt. 20, 16 = Mt. 19, 30 = Mc. 10, 31: *καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι.* Dieser neutestamentliche Text steht dem Barnabas-Citate viel näher, als jene alttestamentliche Parallele, zumal nach dem hebräischen Texte. Vergleiche die Rückübersetzungen:

Barn.: הִנְנִי עֹשֶׂה הָאַחֲרֹנוֹת כְּמוֹ הָרִאשֹׁנוֹת׃

Mt. 19, 30: יִהְיוּ הָאַחֲרוֹנִים רִאשֹׁנִים וְהָרִאשֹׁנִים יִהְיוּ אַחֲרֹנִים׃

Ausserdem liegt Apoc. 21, 4. 5. ein Citat desselben Logion vor, wenngleich nach einer von dem Barnabas-Texte abweichenden Fassung, wenn es heisst: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν· καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.* Hier herrscht dieselbe prägnante Kürze des Ausdrucks und die gleichzeitige universale Tragweite des Gedankens, wie im Barnabas-Citate. Durch die Formel: *εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ*[1] — ist das Logion ebenfalls ausdrücklich als Herrenwort bezeichnet. Und wenn der Apokalyptiker v. 5ᵇ fortfährt: *καὶ λέγει· γράψον.*

1) Wie verwandt ist hiermit der Text Mt. 19, 28. 30: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ, ἔσονται πρῶτοι κτλ.* Die *παλιγγενεσία* ist ja mit dem *πάντα ποιεῖν καινά* identisch.

ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν — so macht dieser Zusatz ganz den Eindruck des Citats einer schriftlichen Quelle[1], zumal da in den Pastoralbriefen ähnliche Citationsformeln: *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος* 1. Tim. 1, 15, *πιστὸς ὁ λόγος* 1. Tim. 3, 1; 4, 9; 2. Tim. 2, 11; Tit. 3, 8 auftreten. Allerdings könnte man annehmen, dass der Apokalyptiker zwar in der That eine schriftliche Quelle citiere, dass er aber hiebei das A. T. und speciell Jes. 13, 18. 19 vor Augen habe, wo es lautet: אַל־תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל־תִּתְבֹּנָנוּ׃ הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח — = LXX: *μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα, καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε· ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινά, ἃ νῦν ἀνατελεῖ.* Aber auch hier geht bei aller nahen Verwandtschaft der neutestamentliche Text nach Inhalt und Form über die alttestamentliche Parallele hinaus. Das alttestamentliche Wort bezieht sich nur auf die Erfüllung der Weissagung, wonach ein Neues kommen soll; im N.T. aber ist die von dem Herrn ausgehende Erneuerung allumfassend: *καινὰ ποιῶ πάντα,* welches *πάντα* in der Jesaiasstelle fehlt. Aber auch wie viel kräftiger ist das neutestamentliche: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν,* gegenüber dem prophetischen Worte: *μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα.* Und gerade für das *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* in Verbindung mit dem *καινὰ ποιῶ πάντα* (Apoc. 21, 4. 5.) haben wir eine charakteristische neutestamentliche Parallele bei Paulus 2. Cor. 5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ τὰ πάντα γέγονεν καινά.* Diese Parallelen führen auf einen gemeinsamen hebräischen Grundtext, welcher von dem jesaianischen wesentlich verschieden ist. Vgl. Apoc. 21, 4: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* = 2. Cor.

1) Vgl. Apoc. 19, 9: *καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν* und das daselbst citierte Logion: *γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι* mit dem *μακάριος* Lc. 14, 15, dem *δεῖπνον* Lc. 14, 17 (= *οἱ γάμοι* Mt. 22, 2 ff.), den *κεκλημένοι* Lc. 14, 17. 24; Mt. 22, 3 ff. Man beachte ferner das *δειπνῆσαι* in der aussercanonischen Version des Cod. Cantabr. mit dem parallelen Ausdruck: *εἰς γάμους* Lc. 14, 8 und die § 6. 8. 72. 73 dazu gegebenen Erläuterungen, um zu erkennen, dass Apoc. 19, 9 mit der Citationsformel: *γράψον· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν* auf die vorcanonische Evangelienquelle zurückgegriffen ist. Endlich vergleiche man dazu Exc. Theod. ap. Clem. 9. p. 969: *ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοὺς ἐν ταῖς ὁδοῖς κέκληκεν*, wo der von dem Apokalyptiker benützte Bestandtheil des Urtextes genau in demselben griechischen Ausdruck: *τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου* hervortritt.

5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* = הָרִאשֹׁנוֹת עָבְרוּ. Dass רִאשׁוֹן sowohl mit *πρῶτος* als mit *ἀρχαῖος* übersetzt werden kann, zeigt schon der synonyme Gebrauch dieser Adjektiva in den oben nach den LXX angeführten Stellen aus Ezechiel und Jesaia, ferner LXX *ἀρχαίων* = רִאשֹׁנִים in Ps. 79, 8, dagegen Gen. 33, 2: *ἐν πρώτοις* = רִאשֹׁנָה, namentlich aber auch die ausserkanonische Übersetzungsvariante von בֶּגֶד הָרִאשׁוֹן in dem Text der Constitutionen, Const. II, 11. p. 67, 23: *τὴν ἀρχαίαν στολὴν* neben dem canonischen *στολὴν τὴν πρώτην* Lc. 15, 22[1]. Es dürfte mithin aus dem Zusammentreffen der Texte 2. Cor. 5, 17 und Apoc. 21, 4b. 5 ein ursprünglich hebräisches Herrenwort zu erschliessen sein mit folgendem Wortlaute: יַעַבְרוּ הָרִאשֹׁנוֹת הִנְנִי עֹשֶׂה הַכֹּל חָדָשׁ. = *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* [oder in anderer Version: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*]· *ἰδοὺ τὰ πάντα καινὰ ποιῶ*. Vgl. Mt. 24, 35 = Mc. 13, 31 = Lc. 21, 33: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται* = הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ יַעַבְרוּ und Apoc. 21, 1: *ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν. — καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν*. Auch hier setzt *πρῶτος* רִאשׁוֹן voraus, welches besser mit *ἀρχαῖος* wiedergegeben sein würde als Gegensatz von *καινός*. Wie nun unter dieser Voraussetzung in den paulinischen Worten: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* eine verborgene Citation eines Herrenwortes zu erkennen ist, so bezieht sich dann auch die Citationsformel Apoc. 21, 5: *γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν* und *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ* — in der That nicht auf die alttestamentliche Jesaiasstelle, sondern auf das neutestamentliche Herrenwort, von welchem das Barnabas-Citat: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα* eine freiere ausser-canonische Recension darstellt, so dass die Citationsformel des Barnabas: *λέγει δὲ ὁ κύριος* sich selbst rechtfertigt und zugleich das gewonnene Resultat in Betreff Apoc. 21, 4b. 5 = 2. Cor. 5 17 bestätigt.

Logion 60.

(Apoc. 22, 11.)

Man nimmt gewöhnlich an, dass in dem von Eusebius (H. E. V, 1) mitgetheilten Schreiben der gallischen Gemeinden die Ci-

1) Vgl. § 1. S. 18.

tation: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι auf Apoc. 22, 11 sich beziehe. Und dass in der That die Gemeinden von Lugdunum und Vienne die Apokalypse gekannt und gebraucht haben, wird durch das Schreiben derselben § 11. p. 257): γνήσιος Χριστοῦ μαθητὴς ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ = Apoc. 14, 4: οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ) evident. Gleichwohl dürfte es doch immerhin fraglich sein, ob unter der in § 58 des Sendschreibens erwähnten γραφή die Apokalypse verstanden werden soll, weniger weil diese Bezeichnung: ἡ γραφή — in Bezug auf die Apokalypse so frühzeitig i. J. 177 sonst nicht vorkommt, sondern vielmehr namentlich deshalb, weil das Citat bei aller Verwandtschaft mit Apoc. 22, 11 doch wesentlich von dem canonischen Texte abweicht. Man vergleiche:

Apoc. 22, 11.	Eus. V, 1, 58.
ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι,	ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι
καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι,	
καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι.	καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.
καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.	

Es ist, wie man sieht, nur ὁ δίκαιος und das zweimalige ἔτι in beiden Texten identisch, und es liegt viel näher, für beide Parallelen eine gemeinsame ältere, und zwar ursprünglich hebräische, Quelle vorauszusetzen. Denn was zunächst die zweite Hälfte des Citates anlangt, wenn dieselbe als hebräischen Quellentext die Worte הַצַּדִּיק יֹסִיף לְהִצָּדֵק = ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι — anzunehmen nöthigt, so ist dies wörtlich der Text, welchen man in dem hebräischen Testament von Delitzsch als Rückübersetzung des Satzes: ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι — findet.

Und wenn weiter Origenes (Opp. IV, 119) für ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι die Variante: ὁ καθαρὸς καθαρισθήτω ἔτι aus seinen handschriftlichen Quellen beibringt, und wenn damit die äthiopische Version (et purus purus sit) übereinstimmt, so liegt hierin sicherlich ebenfalls eine Nachwirkung desselben hebräischen Urtextes vor, da צַדִּיק auch durch καθαρός übersetzt werden kann, wie z. B. Hiob 4. 17: הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק von den

LXX mit den Worten *μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ κυρίου;* — wiedergegeben ist. Und was die erste Hälfte des Citates betrifft, so ist רָשָׁע, wofür die LXX in der Regel *ἄνομος* oder *ἀσεβής* setzen, von den LXX Exod. 2, 13 auch mit *ἀδικῶν* übersetzt. Folglich ist der hebräische Satz: הָרָשָׁע יוֹסִיף לְהַרְשִׁיעַ identisch sowohl mit *ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι* (Eus.) als mit *ὁ ἄδικος ἀδικησάτω ἔτι* (Apoc.)[1]).

Es ist mithin möglich, dass unter der in dem Briefe der gallischen Gemeinden mit der Formel: *ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* citierten Schrift nicht die Apokalypse, sondern die vorcanonische Evangelienquelle gemeint ist, aus welcher auch sonst der Apokalyptiker seine besten Stoffe geschöpft hat.

Logion 61.

(Apoc. 22, 12.)

Ein Beweis dafür, dass der Redaktor der Constitutionen und der Pseudo-Ignatianen eine und dieselbe Persönlichkeit ist, tritt uns in einem merkwürdigen Logion entgegen, welches in beiden Schriftcomplexen gleichlautend (ausserdem aber nur noch bei Clem. Al.) mit dem Texte: *ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον* (Clem. Al. *τὰ ἔργα*) *αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* citiert wird. Und zwar schöpft dieses Logion in beiden Schriftcomplexen der Interpolator nicht aus denjenigen seiner Hauptquellen, die wir kennen (Didascalia, *Διδαχή* und Ignatianen), sondern aus einer weiteren Quelle, die uns unbekannt ist. In seinen drei desfallsigen Citaten verbindet dieser Autor das Logion mit alttestamentlichen Stellen. In den Pseudo-Ignatianen geht Smyrn. VII. p. 248 Ps. 6, 6, ferner in den Constitutionen Const. II, 14. p. 27. Proverb. 5, 22, und Const. VIII, 43. p. 276 Ps. 11, 7 vorher. Clemens Al. aber p. 642 führt es auf einer und derselben Linie mit dem neutestamentlichen Herrenwort: *λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα* ein. Hiernach ist man jedenfalls berechtigt, dasselbe unter den *ἄγραφα* zur Be-

1) Übrigens sind noch folgende canonische und aussercanonische Anklänge an Apoc. 22, 11 zu notieren: Col. 3, 25: *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησεν*. *Διδ.* X, 6: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω.* Const. VII, 26. p. 209, 28: *εἰ τις ἅγιος, προσερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας.* Wegen der Identität von *ἅγιος* und *δίκαιος* vgl. die Anmerkungen 16 und 18.

sprechung zu bringen. Zwar giebt es für den zweiten Theil des Logion zwei starke alttestamentliche Parallelen Jes. 40, 10 = 62, 11, wo es beide Male im Urtexte heisst: וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו, und wo das erste Mal von den LXX: *καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ*, das zweite Mal *καὶ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* übersetzt ist. Aber in beiden alttestamentlichen Stellen ist nicht *ὁ ἄνθρωπος*, sondern *ὁ κύριος*, *ὁ σωτήρ* Subjekt, mithin ein ganz anderer Zusammenhang vorhanden und nur eine sprachliche Verwandtschaft mit jenem *ἄγραφον* erkennbar. Die zweite Jesaiasstelle: הִנֵּה יִשְׁעֵךְ בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו ist von den LXX folgendermassen: *ἰδοὺ ὁ σωτήρ σοι παραγένεται ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθόν, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* — übersetzt. Viel besser ist die Übersetzung, welche Apoc. 22, 12 zu Grunde liegt: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ* (vgl. Ps. 62, 12. LXX: *σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* = תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ). Diese Version befolgt auch Clemens Al. Strom. IV, 22, 137. p. 625: *εἴρηται γάρ· ἰδοὺ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Aber eben der Umstand, dass hier Clemens Al. den alttestamentlichen Text in wesentlicher Übereinstimmung mit Apoc. 22, 12 citiert, lässt sein anderes Citat: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος κτλ.* um so selbständiger erscheinen, so dass dadurch sowie durch die Nebenstellung neben ein Herrenwort (Variante von Mt. 5, 16) und ferner durch die dreimalige Wiederholung des Citates von Seiten des notorisch aus einer guten aussercanonischen Evangelienquelle schöpfenden Redaktors der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen die Annahme nahe gelegt wird, dass hier ein Wort des Herrn mitgetheilt ist, der seine Gedanken so gern an das alttestamentliche Sprachgut anlehnte. Und wenn man unter dem *ἄνθρωπος* den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verstehen wollte, so kommt in Betracht, dass der Hebraismus בֶּן־אָדָם sowie der Aramaismus בַּר־אֱנָשׁ im Griechischen am besten durch *ἄνθρωπος* wiederzugeben ist, während der Ausdruck: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Hebraismus im Griechischen aufrecht erhält. Daher scheint auch Paulus, bei welchem der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bekanntlich fehlt, denselben durch *ἄνθρωπος* ersetzt zu haben. Vergleiche die Prägnanz, die dem Worte *ἄνθρωπος* in Stellen wie 1. Tim. 2, 5

einwohnt. Ähnlich prägnant scheint *ἄνθρωπος* in diesem Logion zu stehen. Wenn aber sowohl Clemens Al. wie der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen das Wort nicht christologisch verwendet haben, so kann dieser Umstand gegen den ursprünglichen christologischen Sinn des *ἄνθρωπος* in diesem Falle eine Instanz nicht bilden. Vielmehr würde zu dem in den alttestamentlichen Stellen ersichtlichen Subjekt *ὁ κύριος, ὁ σωτήρ* der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = *ἄνθρωπος* den angemessensten, contextgemässesten Ersatz bilden. Der Sinn des Logion würde dann — der alttestamentlichen Mutterstelle und der Verwendung derselben in der Apokalypse entsprechend — eschatologisch zu fassen sein. Siehe, des Menschen Sohn kommt und sein Werk — am Tage des Gerichts und der Vollendung — geht vor ihm her.

Nachträglich ist zu bemerken, dass das Logion noch citiert wird in den *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν, διὰ Ἱππολύτου* bei de Lagarde, Reliquiae jur. eccl. p. 5: *δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησε* (ψ. 11, 7) *καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.* De Lagarde bemerkt dazu: vix comparandus Esaj. LXII, 11. Dabei führt er noch an Tertull. de idolol. 20: sicut scriptum est: ecce homo et facta ejus.

Logion 62.

(Apoc. 22, 18. 19.)

Bei Barnabas, Hermas, in der *Διδαχή*, der Apostol. KO., den Constitutionen begegnen wir einem Logion, welches sich ebenfalls eng an einen alttestamentlichen Text anschliesst, nämlich an Deut. 4, 2: לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה = LXX: *οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ' αὐτοῦ· φυλάσσεσθε τὰς ἐντολὰς κυρίου.* Damit vergleiche man den Wortlaut des bezüglichen Logion: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* Apollinarius (bei Eusebius) spielt auf dieses selbe Logion an unter Bezugnahme auf das *εὐαγγέλιον*, und auch in der apostolischen Kirchenordnung dürfte die *ἐπιταγὴ παρὰ κυρίου* auf den Herrn zu beziehen und mithin das entsprechende Logion als ein neutestamentliches Herrenwort zu

fassen sein, wenn es da heisst: *ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλάξαι τὰς ἐντολὰς μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας.*

Für den Charakter des Logion als eines neutestamentlichen, wenngleich an Deut. 4, 2 sich anlehnenden, Herrenwortes sprechen noch folgende Indicien:

a. der gleichmässig von Barn., Herm., *Διδ.*, Ap. KO., Const. beglaubigte Anfang des Logion: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες* und das Fehlen gerade dieses charakteristischen *ἃ παρέλαβες* in der alttestamentlichen Parallele,

b. das Fehlen der alttestamentlichen Worte: *πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν*, in dem Logion,

c. die canonischen Parallelen bei Paulus und dem Apokalyptiker.

Was die paulinischen Briefe angeht, so findet sich eine Parallele nicht nur 1. Tim. 5, 21: *ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν*, — sondern noch stärker klingt das charakteristische: *ἃ παρέλαβες* an 1. Cor. 11, 23: *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* vgl. Const. *ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ*, und 1. Cor. 15, 3: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον* , vgl. 1. Cor. 15, 1: *ὃ καὶ παρελάβετε* —, und Gal. 1, 9: *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται, παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.* Diese letztere paulinische Stelle berührt sich unmittelbar mit Apoc. 22, 18. 19: *ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ἐπ' αὐτὸν ὁ θεὸς τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ.* Indem hier der Apokalyptiker das paulinische *ἀνάθεμα* in seiner Weise umschreibt, bringt er zwei Herrenworte in Anwendung. Einmal nämlich verwerthet er das Logion Lc. 10, 42: *Μαρία γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς* in negativer Wendung, wobei man den Unterschied von der paulinischen Version des hebräischen Quellentextes in dem *μερίς* (vgl. 2. Cor. 6, 15 *μερίς* = Mt. 24, 51 *μέρος*, ebenso Lc. 10, 42: *μερίς* = Apoc. 22, 19 *μέρος*) erkennen kann. Sodann hat der Apokalyptiker, wenn auch mit einigen untergeordneten Varianten, unser Logion in seinen Context nach der vollständigen Fassung eingewoben, nach

welcher es der Redaktor der Constitutionen im Unterschied von allen seinen Vorgängern allein zu geben vermag: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ μήτε προστιθεὶς* (Apoc. *ἐπιθῇ*) *ἐπ' αὐτοῖς* (Apoc. *ἐπ' αὐτά*) *μήτε ἀφαιρῶν* (Apoc. *ἀφέλῃ*) *ἀπ' αὐτῶν*.

Nach alledem wird kaum zu bezweifeln sein, dass ein entsprechendes, schon dem Apostel Paulus wie dem Verfasser der Apokalypse bekannt gewesenes Herrenwort existiert hat, welches im Anschluss an Deut. 4, 2 die treue Bewahrung der Herrenreden empfahl, vor ihrer Verfälschung warnte und mithin in sachlicher Ergänzung der durch das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* eingeprägten Pflicht der Kritik (*πάντα δοκιμάζετε — πάντα διακρίνετε*) die conservative Seite des Christenthums, die unverfälschte Tradition der reinen und unverkürzten Jesuslehre, forderte.

---

§ 11.

Nachträge.

Sowohl durch fortgesetzte eigene Forschungen als namentlich auch durch werthvolle Beiträge des Prof. D. Harnack, welche wiederum vielfach zu neuen Untersuchungen Anregung gaben, sind während des Druckes wichtige Ergänzungen theils zu dem Citaten-Verzeichnisse in § 9, theils zu den kritisch-exegetischen Anmerkungen in § 10 hinzugekommen, welche im Nachstehenden dargeboten werden. Dass diese Nachträge oft in überraschender Weise die quellenkritische Gesammtanschauung dieses Werkes zu bestätigen und zu befestigen geeignet sind, wird die Einsichtnahme davon schrittweise zeigen.

Nachtrag 1.

Zu § 4. S. 22—25. § 5. S. 32. 35. § 6. S. 42—45.

Erst nach Abschluss der bis § 10 reichenden Untersuchungen habe ich Einsicht nehmen können von der Auslegung Ephraems zu Tatians Diatessaron (Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo Doctore Syro. In Latinum translata a R. P. J. B. Aucher. Edidit Mösinger. Venetiis 1876). Obwohl

sehr aphoristisch, in den Citationsformeln ausserordentlich unbestimmt, den Text Tatians von seinen eigenen Citaten keineswegs genau unterscheidend, auch nicht immer durchaus sichere Quellen benützend, bietet doch Ephraem in diesem überaus werthvollen Commentar manche aussercanonische Texte, welche, soweit sie die Agrapha betreffen, in diesen Nachträgen benützt sind. Hier seien noch zwei Beispiele erwähnt, in welchen die canonischen Texte Ergänzung erfahren. Ephraem liest zu Joh. 3, 34: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα* vollständiger: „non enim", ait, „dat in mensura Filio suo" (Mösinger p. 105). Der Zusatz: filio suo, von Tischendorf nirgends angeführt, ergänzt den Context in originaler Weise. Ferner zu Mt. 10, 23a bietet Ephraem, bzw. Tatian, den oben S. 32. No. 12 aus dem Cod. Cantabr. abgedruckten und S. 35. No. 12 nach den übrigen Zeugen erläuterten Zusatz in folgender Form: In quam civitatem intraveritis vos, fugite inde in aliam civitatem; et si ab hac persequentur vos, fugite denuo in aliam civitatem. (Mösinger p. 90) — ein deutlicher Beweis für die Güte der von Tatian gebrauchten Handschriften. Aber auch zu Mt. 10, 23b bringt Ephraem einen von dem canonischen abweichenden Text, welcher den ursprünglichen Sinn des Logion deutlich erkennen lässt. Vgl.

Mt. 10, 23b: *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

Ephraem: non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos.

Also nicht auf die Parusie, wie es nach dem canonischen Text scheint, sondern auf das Wiederzusammentreffen Jesu mit seinen auszusendenden Jüngern bezog sich dieses Wort, wie es auch nicht anders sein kann. Selbst auch die Lesart bei Agathangelus c. 63 (ed. de Lagarde p. 33. 19) weist trotz der Erwähnung der Parusie in dessen griechischem Texte auf denselben hebräischen Quellentext hin, den Ephraem voraussetzt. Agathangelus liest: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ πληρώσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας.* Im Hebräischen nun setzt *ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας* einfach עַד־בֹּאִי voraus; das kann aber ebenso gut wiedergegeben werden mit: *ἄχρις οὗ ἔλθω* = donec venero. Man vgl. den von allem eschatologischen Sinn freien Gebrauch von *παρουσία* bei Paulus in Stellen wie 1. Cor. 16, 17;

2. Cor. 7, 6. 7; 10, 10. Überdem weist die aussercanonische Übersetzungsvariante: πληρώσητε, mit welcher Agathangelus völlig isoliert steht, neben dem canonischen: τελέσητε auf das hebräische Stammwort כָּלָה zurück, welches die LXX nicht blos mit τελεῖν, sondern auch mit πληροῦν (z. B. 2. Chron. 24, 10; 36 22) wiedergeben.

Bei dieser Veranlassung ist ausserdem zu dem auf S. 42—45 gegebenen Verzeichnisse der patristischen Aussagen bezüglich der hebräischen Abfassung des Matthäusevangeliums noch das Zeugniss Ephraems beizufügen: Matthaeus Hebraice Evangelium scripsit, quod postea in linguam Graecam versum est. Mösinger p. 286.

Nachtrag 2.

Zu § 6. Seite 70—74.

In der versificierten Evangelienharmonie des Juvencus (330), welche wesentlich an das erste canonische Evangelium sich anschliesst, findet sich an derselben Stelle, wo im Cod. Cantabr. und den Itala-Handschriften das auf S. 33 unter No. 17 aufgeführte und S. 70—74 quellenkritisch erläuterte aussercanonische Übersetzungsfragment eingefügt ist, nämlich nach Mt. 20, 28, folgender Passus:

Juvenc. Evangelicae Historiae Lib. III. v. 612—621.
(Migne T. XIX. p. 265. 266).

At vos ex minimis opibus transcendere vultis,
Et sic e summis lapsi comprenditis imos.
Si vos quisque vocat coenae convivia ponens,
Cornibus in summis devitet ponere membra,
Quisque sapit. Veniet forsan si nobilis alter,
Turpiter eximio cogetur cedere cornu,
Quem tumor inflati cordis per summa locarat.
Sin contentus erit mediocria prendere coenae.
Inferiorque dehinc sic mox conviva subibit,
Ad potiora pudens transibit strata tororum.

Bei Leo M. finden sich folgende zwei Citate.

Leo M. Ep. 18. ad Dorum Beneventanum episc.

„Neque enim ignorabas, dixisse dominum, quod, qui se humi-

liat, exaltabitur, eundemque dixisse: qui vero se exaltat, humiliabitur. Vos autem quaeritis de pusillo crescere et de majore minores esse.

Leo. M. Ep. 79. ad Pulcheriam Augustam.

Haec illis tunc insinuabantur, qui de pusillo volebant crescere et de infimis ad summa transire.

Aus Leos zweitem Citate, welchem die Worte vorangehen: Sicut filius hominis non venit ministrari sed ministrare, erkennt man, dass Leo den Passus ebenfalls nach Mt. 20, 28 las. In seinem ersten Citate aber ist in überraschender Weise die S. 73. 74 dargethane Identität zwischen dem ersten Satze des aussercanonischen Übersetzungsfragments: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* und der Schluss-Sentenz des lucanischen Paralleltextes Lc. 14, 11 deutlich ausgesprochen.

Am wenigsten glücklich hat die angelsächsische Version den ursprünglichen Sinn des Logion getroffen, wenn es da heisst: In rebus exiguis crescere vos cupitis et in maximis rebus minui.

Nachtrag 3.

Zu § 9. 10. **Logion 1.** (Lc. 6, 31.)

m. Recogn. Clem. VIII, 58.

Omnis propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus.

n. Altercatio Simonis et Theophili c. 21.

Omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur, proinde circumcisio novi testamenti talis est, quam deus Christus, filius dei, ostendit, ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem, et omne, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

o. de Rossi. Bullett. di archeol. christ. 1874. p. 137. scriptum est: quod tibi fieri non vis, alio (!) ne feceris.

p. Vita Alexandri Severi c. 51.

quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Alexander Severus liess sich das Dictum, „quod a quibusdam sive Judaeis sive Christianis audierat et tenebat“, stets von

einem Herolde bei öffentlichen Bestrafungen zurufen. De Rossi fand den Spruch als eine alte christliche Inschrift. Und dass die Altercatio Simonis et Theophili nach Harnacks Untersuchung eine lateinische Bearbeitung des alten Dialogs Jasonis et Papisci darstellt, mithin auf Aristo von Pella (2. Jahrhundert) zurückzuführen sein dürfte, ist aus den „Texten und Untersuchungen" (II, 3) bekannt. Interessant ist in derselben die Citationsformel: quam deus Christus, filius dei, ostendit, ebenso in der von de Rossi wiedergegebenen Inschrift die Citationsformel: scriptum est (= γέγραπται), sowie endlich die Nachricht in der Vita Alexandri Severi, dass dessen Bekanntschaft mit dem Dictum „sive Judaeis sive Christianis" seinen Ursprung verdanke.

Weitere Parallelen aus der jüdischen und heidnischen Literatur siehe bei Funk, Doctrina duodecim apostolorum Tüb. 1887. p. 5.

Nachtrag 4.

Zu § 9. 10. **Logion 2.** (Lc. 6, 36—38.)

i. Prochorus. Acta Joannis ed. Zahn p. 73.

πάλιν ὁ αὐτὸς κύριος ἡμῖν διακελεύεται λέγων· ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε· καί· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν, καὶ ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

Mit der untergeordneten Variante ἐλεεῖτε für ἐλεᾶτε erscheint hier der schon von Clemens Romanus beglaubigte vorcanonische Textbestandtheil zu Logion 2 —, ein Beweis, dass die von Prochorus benützten Quellen ziemlich weit in die ältesten Zeiten der Kirche hinaufreichen müssen. Aber auch Aphraates (ed. Bert p. 90) dürfte hierher gehören: Lasset uns barmherzig sein, wie geschrieben steht, dass sich Gott über uns erbarme.

Nachtrag 5.

Zu § 9. 10. **Logion 4.** (Lc. 11, 49.)

Aus der Zusammenstellung des aussercanonischen Origenes-Citates mit den canonischen Parallelen Lc. 11, 49; 7, 35 (= Mt. 11, 19), wie folgt:

Orig. III, 211: καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς
Lc. 7, 35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς
Lc. 11, 49: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας κτλ.,

wird es evident, dass der von dem ersten Evangelisten in der Parallele Mt. 23, 34 weggelassene Zusatz: διὰ τοῦτο ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (Mt. hat: διὰ τοῦτο, ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω) ein originaler Bestandtheil der vorcanonischen Quelle gewesen ist, welcher der erste und der dritte Evangelist wie sonst vielfach, so auch hier in den Paralleltexten Mt. 23, 34—46 = Lc. 11, 49—51 deutlich erkennbar folgen. Die von verschiedenen Seiten ausgesprochene Vermuthung, als ob mit den Worten: διὰ τοῦτο ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν — eine verloren gegangene Schrift mit dem Titel ἡ σοφία τοῦ θεοῦ (etwa ähnlich dem Titel der gnostischen Schrift: Πίστις Σοφία) citiert sei, wird eben durch die Thatsache hinfällig, dass auch der erste Evangelist dieselben Stoffe an dieser Stelle aus der gemeinsamen Quelle des Urevangeliums geschöpft hat. Die Weglassung aber der Selbstbezeichnung Jesu als σοφία τοῦ θεοῦ hat ihr Analogon in ähnlichen Weglassungen der anderen Selbstbezeichnung Jesu als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Man vgl.

Lc. 12, 8: καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ.
Mt. 10, 32: ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ.

Wenn man vollends annimmt, dass der hebräische Urtext אָמְרָה חָכְמַת־הָאֱלֹהִים hier anstatt im Aoristus εἶπεν im Präsens λέγει hätte übersetzt werden müssen, so wird es erst klar, dass die Formel: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ λέγει nur eine bedeutungsvolle Umschreibung der Versicherung: καὶ λέγω ὑμῖν (z. B. Lc. 11, 51) darstellt.

Diese Auffassung der σοφία τοῦ θεοῦ als einer der vorcanonischen Evangelienquelle angehörigen Selbstbezeichnung des Messias wird durch den johanneischen Sprachgebrauch bestätigt. Dem johanneischen Evangelium fehlt die σοφία gänzlich, aber doch nur so, dass dafür die ἀλήθεια als Ersatz, und zwar ebenfalls als Selbstbezeichnung Jesu (vgl. Joh. 14, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια), hervortritt. Die Identität der johanneischen ἀλήθεια und der synoptischen σοφία, sonach die gemeinsame Abstam-

mung beider griechischen termini aus der hebräischen חָכְמָה, lässt sich exakt darthun durch folgende Vergleichung von

Lc. 2, 40.	Joh. 1, 14.
πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Es leuchtet nun beim ersten Blicke ein, dass, was die hebräische חָכְמָה besagen will, im griechischen Sprachgeiste durch die ἀλήθεια viel tiefer zum Ausdruck gelangt als durch den in der griechischen Geistesentwickelung herabgedrückten Begriff der σοφία, so sehr dass man die σοφία nur als eine äusserliche, mithin hebraisierende, Wiedergabe der חָכְמָה bezeichnen kann, während der in der hebräischen Literatur so tief gefasste Begriff der חָכְמָה in der griechischen ἀλήθεια des johanneischen Evangeliums sich wiedergefunden hat.

Paulus, welcher die durch die alttestamentlichen Vorstellungen so wohl vorbereitete Bezeichnung Christi als der חָכְמָה ebenfalls kennt, folgt nicht dem johanneischen Sprachgebrauche, sondern wie sonst so auch hierin dem synoptischen Übersetzungstypus des Urevangeliums. Vgl. 1. Cor. 1, 24: Χριστὸν θεοῦ σοφίαν —, 1. Cor. 1, 30: ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ —. 1. Cor. 2, 7: λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ. Vgl. auch Col. 2, 3.

Aber auch Jacobus kennt Christum als σοφία, und zwar als ἡ ἄνωθεν σοφία. Jac. 3, 17. Dass nämlich mit diesem Ausdruck zuhöchst Christus gemeint sei, wird durch die Vergleichung mit dem Pastor des Hermas ausser Zweifel gestellt. Die bekannte Verwandtschaft zwischen Hermas und Jacobus tritt auch an dieser Stelle in überraschender Weise hervor. Man vgl.

Herm. Mand. XI, 8. p. 114.	Jac. 3, 17.
πρῶτον μὲν ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων.	ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής.

Hier ist das πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν (vgl. auch Herm. Mand. XI, 21. p. 122, 10) bei Hermas identisch mit der ἡ ἄνωθεν σοφία bei Jacobus. Auch der Gegensatz dazu Jac. 3, 15: σοφία — ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης ist ebenso bei Hermas vertreten. Vgl. ἐπίγειος, ἐπίγειον Mand. XI, 6. p. 114, 2; XI, 11. p. 118, 6; XI, 12. p. 120, 4; XI, 14. p. 120, 12; XI, 17. p.

120, 22; XI. 19. p. 122, 4, ferner *ἀπὸ τοῦ διαβόλου ἔρχεται* (Mand. XI, 17. p. 120, 23) = *δαιμονιώδης* Jac. 3, 15. Da es nun feststeht, dass bei Hermas *τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον* mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* identisch ist, dass also die von Hermas dem *πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν* beigelegten Praedicate: *πραΰς, ἡσύχιος, ταπεινόφρων* von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gelten, so zeigt es sich, dass die Jac. 3, 17 mit ganz ähnlich lautenden Praedicaten ausgestattete *ἡ ἄνωθεν σοφία* ebenfalls auf Christus zu beziehen gewesen ist und dass trotz der Verschiedenheit der Ausdrücke eine gemeinsame ältere Quelle zu Grunde liegen muss. Und zwar erkennt man für diese charakteristischen Praedicate als die letzte Quelle ein Herrenwort nach einer aussercanonischen Recension, wie sie Ephraem Syrus p. 103 als Paralleltext zu Mt. 11, 29 aufbewahrt hat. Bereits auf S. 51, Anm. 1 ist dieser aussercanonische Paralleltext des Ephraem besprochen und in seiner Verwandtschaft mit Herm. Mand. XI, 8 sowie mit 2. Cor. 10, 1 erläutert worden. Hier nun zeigt es sich, dass auch Jacobus eine weitere Parallele dazu bietet, während andererseits auch Barnabas (XIX, 3. 4) Bekanntschaft mit dem Logion nach dem Hermas-Text verräth. Vgl.

Ephraem p. 103: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικής.*

Herm. p. 114, 8: *πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων* [1]).

---

1) Dass auch schon Clemens Rom. die Übersetzungsvariante: *ταπεινόφρων* (= *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* = שְׁפַל־לֵב) kannte, ersieht man aus Clem. Rom. I, 16, 17. p. 32, 25: *ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν. εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι᾽ αὐτοῦ ἐλθόντες;* — Dass hier nicht blos in dem *ὑπὸ τὸν ζυγόν*, sondern auch in dem *ἐταπεινοφρόνησεν* das Herrenwort Mt. 11, 29. 30 wörtlich angezogen ist, erkennt man erst aus dem *ταπεινόφρων* des Hermas und Barnabas. Auch Tertullian, soweit sein lateinischer Text solches erkennen lässt, scheint sich mit dem Hirten des Hermas zu berühren, wenn er schreibt Tert. de spect. 15: Deus praecepit spiritum sanctum — utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum — tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare, non furore, non bili, non ira, non dolore inquietare. Denn die Gleichungen: tranquillitas = *ἡσύχιος*, lenitas = *πραΰς*, pax = *εἰρηνικός* liegen auf der Hand. Dem inquietare spiritum sanctum aber entspricht bei Hermas *μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, dem furor *θυμός*, dem bile *ὀξυχολία*, der ira *ὀργή*. Vgl. oben S. 218. Vielleicht ist es ein Citat aus Hermas.

Barnabas p. 74, 16. 11: ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων.

2. Cor. 10, 1: διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας — ταπεινός.

Col. 3, 12: χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα.

Jak. 3, 13. 17: ἐν πραΰτητι σοφίας — εἰρηνική, ἐπιεικής.

Mt. 11, 29: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

Aus alledem wird es klar, dass im Jacobusbriefe ἡ ἄνωθεν σοφία wesentlich und zuhöchst auf Christus zu beziehen ist[1]). Von ihm soll man, wie er selbst Mt. 11, 29 gesagt hat: μάθετε ἀπ' ἐμοῦ —, die Sanftmuth und die Demuth lernen.

Nunmehr zu dem Origenes-Citate zurückkehrend, bemerke ich noch, dass demselben auch de Lagarde in seiner Ausgabe des Agathangelus (Göttingen 1887) eine mit dem Vorstehenden wesentlich übereinstimmende Untersuchung gewidmet hat. Er sagt (l. c. p. 128), dass er das Verständniss für die Variante ἔργων (Mt. 11, 19) = τέκνων (Lc. 7, 35) der Bemerkung des Origenes zu danken habe, welcher (Delarue III, 211 = Lommatzsch XV, 261 = Hom. XIV, 5 zu Jeremias) die Worte Prov. 9, 3: ἀπέστειλε [ἡ σοφία] τοὺς ἑαυτῆς δούλους mit einer Stelle der Evangelien in Verbindung bringt: τὰ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς. Diese Stelle sei darum besonders wichtig, weil sie erweise, dass τέκνα und δοῦλοι dasselbe bedeuten könne. Und wiederum ÊBÂD und ÂBD, je nachdem man vocalisiere, können als ἔργον oder δοῦλος auf dasselbe consonantische aramäische Grundwort zurückgeführt werden. Und in der That auch im Hebräischen bedeutet עֲבָד „Werk", „Handlung" (Koh. 9, 1) während andererseits עֶבֶד von den LXX nicht blos, wie in der Regel, mit δοῦλος, sondern auch mit υἱός (vgl. 2. Sam. 2, 30) und selbst-

1) Es wird dadurch auch ferner wahrscheinlich, dass wie die Ἀλήθεια der valentinianischen Gnosis auf das johanneische Evangelium, so die Rolle, welche in vielen gnostischen Systemen die חָכְמָה spielt als Σοφία, Σοφία Ἀχαμώθ, ἡ ἄνωθεν σοφία, ἡ κάτω σοφία, ἡ ἔσω σοφία, ἡ ἔξω σοφία, zugleich mit der ἡ ἄνωθεν σοφία und der σοφία ἐπίγειος des Jacobus und der σοφία τοῦ θεοῦ bei Paulus nicht blos auf jüdische Einflüsse, sondern ganz wesentlich auf die σοφία τοῦ θεοῦ des Urevangeliums als die eigentliche christologische Wurzel zurückzuführen ist.

verständlich auch mit παῖς übersetzt wird. Es wäre also immerhin möglich, dass auch die τέκνα in Lc. 7, 35 auf עֲבַד = ἔργον, = עֶבֶד = δοῦλος, παῖς, υἱός, τέκνον (unvocalisierten Text vorausgesetzt) zurückzuführen wäre.

Nachtrag 6.

Zu § 9. 10. **Logion 7.** (Lc. 16, 10.)

c. Hilarius. Epistola seu libellus c. 1. (Ed. Oberthür T. IV. p. 7.)
ne dicatur nobis Domini voce increpantis: Si in modico fideles non fuistis, quod majus est quis dabit vobis?

Dieses Citat unterscheidet sich nur durch das: majus von dem lateinischen Text bei Irenaeus, welcher magnum bietet, wie der griechische Text des zweiten Clemensbriefes μέγα hat. Im Übrigen geht es in dem fideles non fuistis mit Irenaeus, während der zweite Clemensbrief dafür οὐκ ἐτηρήσατε bietet.

Nachträglich möchte ich noch darauf hinweisen, wie sehr das § 10, Logion 7, S. 144 erwähnte Hippolytus-Citat: ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθείς mit 1. Cor. 4, 2: ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ — zusammentrifft.

Nachtrag 7.

Zu § 9. 10. **Logion 10.** (Act. 14, 22.)

e. Prochorus. Acta Joannis ed. Zahn. S. 83.
οὕτως γάρ μοι ἐνετείλατο λέγων· ἰδοὺ ἀποστέλλω σε ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων. καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτούς. καὶ πάλιν εἶπεν ἡμῖν· ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ὑμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Wenn man den Johannesakten des Prochorus vollständig trauen dürfte, so wäre die Vermuthung, dass in Act. 14,22 und in den aus Barnabas, Hermas, Macarius und Lactantius (§ 9. Logion 10 a—d S. 100) geschöpften Parallelcitaten ein Herrenwort zu Grunde liege, in exakter Weise bestätigt. Indess die — abgesehen von der Umwandelung des ἡμᾶς in ὑμᾶς — vollständige Übereinstimmung der Texte zwischen Prochorus und Act. 14, 22 muss

von vorn herein zur Vorsicht mahnen und es möglich erscheinen lassen, dass Prochorus den Text des Logion aus Act. 14, 22 dem Herrn in den Mund gelegt hat. Andererseits ist freilich zu bedenken, dass bei Prochorus nur in diesem Falle ein solches Verfahren zu constatieren wäre, mithin in einem Falle, in welchem schon aus anderen Gründen das Vorhandengewesensein eines entsprechenden Herrenwortes wahrscheinlich ist, dass ferner auch zu dem Logion 2 der zweifellos echte, schon aus dem ersten Jahrhundert durch Clemens Rom. beglaubigte Text eines aussercanonischen Herrenwortes: ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε (vgl. Nachtrag 3) von Prochorus citiert wird und dass, wo in einer Schrift auch nur einmal eine Spur aussercanonischer Evangelientexte auftaucht, in der Regel dieselbe nicht vereinzelt zum Vorschein kommt. Jedenfalls könnte es kaum ein zweites Logion geben, welches nach Form und Inhalt (man denke an das Wort Christi von der Nachfolge im Kreuztragen) würdiger wäre, seinen Ursprung auf den Herrn zurückzuführen, als gerade dieses nach der Fassung bei Prochorus in Übereinstimmung mit dem Act. 14, 22 enthaltenen Texte.

Nachtrag 8.

Zu § 9. 10. **Logion 13.** (Röm. 3, 8.)

b. Dressel. Clementina Epitome prima c. 96.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι᾽ οὗ ἔρχεται. ὁμοίως ἀνάγκη καὶ τὰ κακὰ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται.

c. Dressel. Clementina Epitome sec. c. 96.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι᾽ οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ, δι᾽ οὗ ἔρχεται.

d. Aphraates. Hom. V. (Aphrahats des persischen Weisen Homilien, übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III, 3. 4. S. 70.)

Denn es steht also geschrieben: das Gute ist bestimmt zu kommen und wohl dem, durch den es kommt; und das

Böse ist bestimmt zu kommen, aber wehe dem, durch den es kommt.

Durch den von Aphraates überlieferten, ihm aus einer schriftlichen Autorität zugeflossenen Text, welcher mit dem Homilien-Citate Hom. Cl. XII, 29. p. 130, 35: *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται* — wörtlich übereinstimmt, erfährt die Güte der in den Clementinen fliessenden vorzüglichen Evangelienquelle eine neue Bestätigung. Andererseits wird durch diese Vergleichung mit dem Clementinen-Citate offenbar, was man aus Aphraates allein nicht zu erkennen vermag, dass die von ihm citierte schriftliche Autorität ein Herrenwort in sich schloss, für dessen Echtheit somit nunmehr drei Zeugen: Paulus, Pseudo-Clemens und Aphraates sich nachweisen lassen, abgesehen von dem ersten und dritten canonischen Evangelisten, welche die zweite Hälfte des Logion ebenfalls verwerthet haben. Hierbei ist noch darauf hinzuweisen, dass die Ausdrücke:

ἀνένδεκτόν ἐστιν	(Lc. 17, 1)
ἀνάγκη ἐστίν	(Mt. 18, 7)
δεῖ	(Hom. Clem.)
es ist bestimmt	(Aphraates)

als Übersetzungsvarianten auf eine gemeinsame hebräische Quelle zurückweisen, wie auch gewiss die Ausdrücke: *τὰ σκάνδαλα* (Lc., Mt.) = *τὰ κακά* (Hom. Clem., Aphraates) ebenso zu erklären sind.

Nachtrag 9.

Zu § 9. 10. **Logion 15.** (1. Cor. 1, 25.)

Zu dem Logion: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται* und zu der paulinischen Parallele 1. Cor. 1, 25: *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* — bietet noch eine weitere Parallele das von Celsus, bezw. von Origenes, aufbewahrte Fragment des *οὐράνιος διάλογος*, welches folgenden Wortlaut hat: *εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱός, καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστιν ὁ*

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ; d. h. wenn stärker als Gott der Sohn ist, so ist des Menschen Sohn auch Gottes Herr, und niemand anders kann Herr sein über den regierenden Gott als er. Gewiss ein ganz eigenthümliches Theologumenon, aber durch das Stichwort *ἰσχυρός* jedenfalls mit jenen Parallelen verknüpft. Vgl. übrigens dazu § 12. Apokryphon 75.

Nachtrag 10.

Zu § 9. 10. **Logion 16.** (1. Cor. 2, 9.)

k. Pseudoclementis ep. de virginitate I. c. 9. (Funk, Patres Apostolici. Opp. II. p. 8.)
id quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quod deus praeparavit diligentibus illum et mandata ejus observantibus.

l. Agathangelus ed. de Lagarde. 1887. p. 19, 37.
καὶ ἅμα ἐπήγαγες ἂν ἡμῖν καὶ τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν προητοίμασας εἰς τὴν ἡμετέραν δόξαν πρὸ τοῦ εἶναι τὸν κόσμον, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.

m. Martyr. Polyc. II, 3. p. 136, 5.
πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον πῦρ, καὶ τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου, οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν.

n. Clem. Rom. II, 14, 5. p. 134, 5.
οὔτε ἐξειπεῖν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι[1]) *ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.*

Die Worte: et mandata ejus observantibus (sub k), obwohl sie dem *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*, welches sich namentlich in den johanneischen Jesusreden häufig findet (doch vgl. dazu Mt. 28, 20; 1. Tim. 6, 14, sowie § 12. Logion 31) durchaus entsprechen, sind

1) Vgl. 2. Cor. 12, 4.

doch an dieser Stelle als ein secundärer Zusatz zu betrachten. Vgl. § 10. Logion 16. In dem Agathangelus-Citate tritt die Verbindung mit der *βασιλεία ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* deutlich hervor. Vgl. § 9. Logion 16 a. c. Es giebt zu diesem Logion noch viele patristische Citate, die aber doch im Grunde immer nur das paulinische Fragment (oft in freierer Citation) voraussetzen, aber über den vorausgegangenen ursprünglichen Context Nichts zu sagen haben.

Nachtrag 11.

Zu § 9. 10. **Logion 17.** (1. Cor. 4, 1. 2.)

g. Hilarius. Epistola seu libellus c. 3. (Ed. Oberthür T. IV. p. 9)

Item in scripturis legimus: Mysterium meum mihi; mysterium meum mihi.

Hiermit ist noch der lateinische Text des Logion 17 nachgewiesen, mit der bedeutsamen Citationsformel: in scripturis legimus. Für das zweite mihi ist jedenfalls meis (= *τοῖς ἐμοῖς* in Logion 17. c. d. e. f.) zu lesen gewesen.

Nachtrag 12.

Zu § 9. 10. **Logion 21.** (1. Cor. 11, 18. 19.)

e. Hegesippus ap. Euseb. H. E. IV, 22, 6. p. 146.

ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.

f. Acta Archelai ap. Routh, Reliquiae sacrae V. p. 131. 134. (Texte und Untersuchungen I, 3. p. 143.)

exsurgent enim et falsi apostoli et falsi prophetae.

g. Vincentius Lerin. Commonit. 37. 38.

pseudapostoli, pseudoprophetae, pseudodoctores.

h. Lactantius. Instit. div. IV, 30.

ante omnia scire nos convenit, et ipsum et legatos ejus praedixisse, quod plurimas sectas et haereses haberent existere, quae concordiam sancti corporis rumperent.

i. 2. Petr. 2, 1.

ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις.

Die unter e. bis i. vorstehend durch Prof. Harnack beigebrachten Parallelen zu Logion 21 ergeben folgende vergleichende Tabelle in Betreff des viergliedrigen [1]), von den meisten Schriftstellern aber nur drei- oder zweigliedrig wiedergegebenen, Herrenwortes.

Didasc. VI, 5.	—	—	αἱρέσεις	σχίσματα
Lact. Inst. IV, 30.	—	—	sectae	haereses
1. Cor. 11, 18. 19.	—	—	σχίσματα	αἱρέσεις
Mt. 24, 24.	ψευδόχριστοι	ψευδοπροφῆται	—	—
Acta Archelai.	falsi apostoli	falsi prophetae	—	—
Διδ. XVI, 5.	ψευδοπροφῆται	φθορεῖς	—	—
Const. VII, 32.	ψευδοπροφῆται	φθορεῖς τοῦ λόγου	—	—
Hom. XVI, 21.	ψευδαπόστολοι	ψευδεῖς προφῆται	αἱρέσεις	φιλαρχίαι
Tryph. 51. 35.	φθορεῖς [2])	ψευδοπροφῆται	σχίσματα	αἱρέσεις
2. Petr. 2, 1.	ψευδοπροφῆται	ψευδοδιδάσκαλοι	αἱρέσεις	—
Hegesipp.	ψευδόχριστοι	ψευδοπροφῆται	ψευδοδιδάσκαλοι	—
Vincent. Lerin.	pseudapostoli	pseudoprophetae	pseudodoctores	—

Zu vgl. ist noch Tertull. de praescr. 4. nach Anführung von Mt. 7, 15: Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores? qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores?

Ausserdem sind noch folgende Anklänge zu verzeichnen. Διδ. IV, 3: οὐ ποιήσεις σχίσμα. Barn. XIX. 12. p. 78, 7: οὐ

1) Wegen des auch hier ersichtlichen viergliedrigen Rhythmus in den Herrenreden vgl. § 10. Logion 48. S. 246. 247.

2) Corrumpiert: ἱερεῖς. Vgl. S. 176.

ποιήσεις σχίσμα. Didasc. VI, 5. p. 323: *φεύγετε τὰ σχίσματα καὶ πάντας τοὺς σχισματικούς.* Optatus I, 21: Denique inter cetera praecepta etiam haec tria justis divina prohibuit: „Non occides". „Non ibis post deos alienos", et in capitibus mandatorum: „Non facias schisma." Videamus de iis tribus, quid oportuit puniri etc. Beziehen sich die capita mandatorum bei Optatus auf die von der *Διδαχή* und Barnabas in verwandtschaftlicher Übereinstimmung wahrscheinlich aus einer noch älteren Quelle aufgeführten altchristlichen Sittenvorschriften Barn. XVIII sqq. = *Διδ.* I sqq.)? oder auf die *Διδαχή* selbst? Einen von 1. Cor. 11, 19 abweichenden Text bietet Caelestinus in der Epist. ad Nestorium (aus den Akten des Concils zu Ephesus ed. Sylburg 1591, von de Lagarde abgedruckt in Agathangelus p. 134): *δεῖν καὶ αἱρέσεις εἶναι, ἵνα οἱ δεδοκιμασμένοι φανεροὶ ὦσιν.* Zu beachten ist auch die Übereinstimmung in der Schlussbemerkung bei Hegesipp (sub e) mit Lactantius (sub h).

Nachtrag 13.

Zu § 9. 10. **Logion 22.** (1. Cor. 11, 26.)

g. Liturgia S. Basilii (Goar. Euchologion Graecorum bei Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamberg 1824. Bd. III. p. 6.)

Quotiescunque enim comeditis hunc panem et hunc calicem bibitis, mortem meam annunciatis, resurrectionem meam confitemini.

Nachtrag 14.

Zu § 9. 10. **Logion 23.** (1. Cor. 13, 13.)

Nachträglich werde ich von Prof. Harnack auch noch auf Herm. Sim. IX. aufmerksam gemacht. In demselben werden zwölf *παρθένοι* vorgeführt. Von denselben heisst es Herm. Sim. IX, 13, 2. p. 222, 22: *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Es werden nun Sim. IX, 15, 2. p. 228, 1 die Namen der zwölf *παρθένοι* folgendermassen angegeben: 1. *ἡ μὲν πρώτη Πίστις,* 2. *ἡ δὲ δευτέρα Ἐγκράτεια,* 3. *ἡ δὲ τρίτη Δύναμις,* 4. *ἡ δὲ τετάρτη Μακροθυμία·* 5. *αἱ δὲ ἕτεραι ἀνὰ μέσον τούτων σταθεῖσαι ταῦτα ἔχουσι τὰ ὀνόματα· Ἁπλότης,*

6. Ἀκακία, 7. Ἁγνεία, 8. Ἱλαρότης, 9. Ἀλήθεια, 10. Σύνεσις, 11. Ὁμόνοια, 12. Ἀγάπη. Also auch hier steht wie bei den ἑπτὰ γυναῖκες in Vis. III, 8. p. 46, 22 (vgl. oben S. 184) die πίστις als πρώτη obenan, die ἀγάπη aber bedeutsam zuletzt; es ist also auch hier die Genesis der ἀγάπη aus der πίστις geschildert. Prof. Harnack weist ferner hin auf Ign. ad Eph. XIV, 1. p. 18, 10: ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη —, ferner auf 1. Tim. 1, 5: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ — — πίστεως ἀνυποκρίτου. Ich füge noch hinzu Röm. 12, 6. κατὰ τὴν ἀναλογίαν πίστεως —, v. 9: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος —, v. 12: τῇ ἐλπίδι χαίροντες. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass in verschiedenen dieser Parallelen auch insbesondere der Schlusssatz des Macarius-Citates: ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα — wiederklingt. Vgl. Ign. ad Eph. XIV, 1. p. 18, 11: τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος —, Herm. Vis. III, 8, 4. p. 48, 2: αὕτη θυγάτηρ ἐστὶν τῆς Πίστεως· ὃς ἂν οὖν ἀκολουθήσῃ αὐτῇ, μακάριος γίνεται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ —, Barn. I, 4. p. 4, 4: ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς —, Barn. I, 6. p. 4, 9: ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν. Aus alledem wird es immer besser evident, dass das Macarius-Citat nicht nur in der That ein echtes, schon von Barnabas, Hermas, Ignatius sowie von den canonischen Lehrschriftstellern — voran Paulus — gekanntes Herrenwort gewesen ist, sondern dass Macarius auch den Text dieses Logion vollständig und richtig wiedergegeben hat. Was speciell noch den Barnabas-Text Barn. I, 6. anlangt, so ist derselbe in der alten lateinischen Übersetzung ganz unvollständig, indem die πίστις und ἀγάπη ganz weggelassen und nur der Satz übrig geblieben ist: vitae spes, initium et consummatio. Aber auch der griechische Text ist noch lückenhaft, wie Harnack in der Ausgabe und Erklärung des Barnabasbriefes (p. 5) richtig bemerkt hat. Doch dürfte sich die Auslassung auf das eine Wort πίστις vor δικαιοσύνη beschränken, eine Auslassung, welche durch Versehen der Abschreiber um so leichter geschehen konnte, als ja der Genetiv von πίστις unmittelbar vorausging. Die schwierige Stelle würde dann folgendermassen zu erklären sein:

Barn. I, 6: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου·*

1. *ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν·* d. i. die Hoffnung des ewigen Lebens ist Anfang und Ende des Glaubens.
2. *καὶ [πίστις] δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος·* d. i. der Glaube ist die Gerechtigkeit, Anfang und Ende des Gerichts.
3. *ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία·* d. i. die Liebe, voll Freudigkeit und Frohlockens, ist das Zeugniss der Werke — nämlich für den Glauben und die Hoffnung.

Man wird mithin anzunehmen haben, dass bei Barnabas das Herrenwort die *ἐλπίς* an erster, die *πίστις* an zweiter Stelle enthielt, während Macarius las: *ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος κτλ.* Noch einmal übrigens erwähnt Barnabas die Trias Barn. XI, 8. p. 50, 20: *νῦν δὲ ὃ λέγει· τὰ φύλλα οὐκ ἀπορυήσεται, τοῦτο λέγει, ὅτι πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξελεύσεται ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς.*

Bei der in § 10. zu Logion 23 aus Polycarp angeführten Parallele ist übrigens noch der Zusatz besonders zu betonen: *τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον*, weil dieser Zusatz genau der *ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη* in dem Macarius-Citate entspricht. Also auch dieser Theil des Logion ist in exakter Weise zu belegen.

Ein Citat bei Clem. Al. Strom. IV, 7, 55. p. 588: *πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογική, ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριάς, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, μείζων τε τούτων ἡ ἀγάπη* — dürfte der Übereinstimmung wegen mit 1. Cor. 13, 13 wohl lediglich auf Paulus zurückzuführen sein. Dagegen weist die Art, in welcher von der valentinianischen Gnosis diese heilige Trias verwendet und in die gnostischen Syzygien aufgenommen ist, auf eine nicht-paulinische Quelle zurück. Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 2. p. 165 C: *Πίστις, Πατρικός, Ἐλπίς, Μητρικός, Ἀγάπη, Ἀείνους*. XXXI, 5. p. 169 A. B. *οἱ οὖν ἄρρενές εἰσι Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Ἀείνους, Θελητός, ὅ ἐστι Φῶς, Ἐκκλησιαστικός· αἱ δὲ θήλειαι Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία, μετέπειτα δὲ Λόγος καὶ Ζωή.* Wie also die valentinianische Gnosis eine Anzahl von Grundbegriffen, wie *Λόγος, Ζωή,*

Φῶς, ferner *Μονογενής*, *Παράκλητος*, *Ἀλήθεια*, aus dem johanneischen Evangelium aufgenommen hat, so auch sind Grundbegriffe des Urevangeliums, wie *Σοφία* (vgl. § 11 Nachtrag 5 zu Logion 4), namentlich aber die *ἁγία τριάς*, wie Clemens Al. sagt, *Πίστις*, *Ἐλπίς*, *Ἀγάπη* in das valentinianische System mit eingegangen. Denn dass wir es hier mit dem urevangelischen Logion 23 zu thun haben, zeigen zunächst schon die Prädicate: *Πατρικός*, *Μητρικός*, welche der *Πίστις* und *Ἐλπίς* nachfolgen. Dieselben erinnern lebhaft an die Trias bei Polyc. III, 2. 3. p. 114, 13: *πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν κτλ.* = Herm. Vis. III, 8, 7. p. 48, 12: *ἐκ δὲ Πίστεως γεννᾶται* = Macar. Hom. XXXVII: *ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ — ἀγάπη.* Das in den valentinianischen Syzygien aber auf die *Ἀγάπη* folgende Praedicat *Ἀείνους* sagt doch ganz dasselbe aus, wie die Schlussworte des Macarius-Citates: *ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα.* Da nun diese drei Prädicate: *Πατρικός*, *Μητρικός*, *Ἀείνους*, namentlich aber die beiden ersten, aus der paulinischen Fassung jener Trias sich nicht ergeben, dagegen den Sinn des von Macarius aufbewahrten Herrenwortes symbolisch auf das Treffendste wiedergeben, so weist diese Benützung der drei christlichen Grundbegriffe: *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* durch die valentinianische Gnosis über Paulus zurück und auf das Urevangelium selbst hin.

Nachtrag 15.

Zu § 9. 10. **Logion 30.** (Eph. 2, 14. 16.)

Auch die Naassener scheinen das Logion gekannt und in ihrer Weise gedeutet zu haben. Vgl. Hippol. Philosoph. V, 7. p. 138, 54: *ἔστι γάρ, φησίν, ἀρσενόθηλυς ὁ ἄνθρωπος.* p. 138, 59: *ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρσενόθηλυς.*

Zu dem *δύο ἕν* dieses Logion ist ferner zu vergleichen das Testam. XII. patr. Aser. c. 1. *δύο ὁδοὺς ἔδωκε ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, δύο διαβούλια, καὶ δύο πράξεις, καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη· διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσίν, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός.* Aser. c. 5. *ὁρᾶτε, τέκνα, πῶς δύο εἰσὶν ἐν πᾶσι, καὶ ἓν ὑπὸ τοῦ ἑνὸς κέκρυπται.*

Nachtrag 16.

Zu § 9. 10. **Logion 31.** (Eph. 2, 17.)

Die Verwandtschaft dieses Logion *τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ* — mit Act. 2, 39: *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος* — wird noch eine engere nach der Lesart des Cod. Sin. zu 2. Tim. 2, 19: *ἔγνω κύριος πάντας τοὺς ὄντας αὐτοῦ.* Vgl. ferner Testam. XII. patr. Nephthalim c. 4. *καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς.*

Nachtrag 17.

Zu § 9. 10. **Logion 35.** (Eph. 4, 28.)

e. Cassiodor. Expositio in Psalm. 40. (Migne, Patrol. Lat. Tom. 70. p. 295.)

Sed licet multi patres de hac re plura conscripserint, oritur tamen inter eos de hoc articulo nonnulla dissensio. Legitur enim: Omni petenti te tribue. (Lc. 6, 30.) Scriptum est etiam: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas. Sed si omnes justos credimus, imperatam constringimus largitatem.

Diese Entdeckung einer ersten fast wörtlichen Parallele zu dem Logion *Διδ.* I. 6 ist Prof. Loofs in Halle zu verdanken, von welchem sie durch Vermittelung des Prof. Harnack diesem Verzeichnisse noch einverleibt werden konnte. Allerdings könnte es den Anschein haben, dass das Citat Cassiodors aus der *Διδαχή* selbst entstamme und nur eine lateinische Version des *Διδαχή*-Citates darstelle, zumal da auch in der *Διδαχή* die Stelle Lc. 6, 30 kurz vorher (I, 5) vorausgeht. Indess schon in diesem Citate ist eine wörtliche Übereinstimmung nicht vorhanden. Man vgl.

Mt. 5, 42: *τῷ αἰτοῦντί σε δός.*
Just. Ap. I, 15. p. 62 D: *παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε.*
Clem. Al. p. 523: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.*
Διδ. I, 5: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει.*
Cassiodor: omni petenti te tribue.

Aber auch in dem aussercanonischen Evangelien-Citate sind beachtenswerthe Differenzen wahrzunehmen:

Διδ. I, 6: *ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.*

Cassiod.: desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas.

Namentlich das eingefügte justum, auf welchem im nachfolgenden Contexte der Nachdruck liegt, muss aus der von Cassiodor benützten Quelle stammen. Sehr wichtig ist es dabei, dass durch die Lesart: desudet bei Cassiodor die Correkturen: *ἱδρυσάτω* Hilgenfeld), *μὴ δραχθήτω* (Zahn), *ἱερωτάτη* (Potwin) endgiltig abgethan sind und die Lesart des Bryennios: *ἱδρωσάτω* voll gerechtfertigt ist. Weiteres s. am Schluss von § 12.

Nachtrag 18.
Zu § 9. 10. **Logion 36b.**

Zu dem Logion aus der pseudo-cyprianischen Schrift de montibus Sina et Sion c. 12, welches aus einer epistula Johannis ad populum entnommen ist, bemerkt Zahn[1], dass auch die Acta Joannis nach der jüngeren Erzählung des Prochorus einen apokryphen, frei erdichteten Brief des Johannes enthalten (Acta Joannis ed. Zahn p. 63) und dass demnach auch jene epistula Johannis ad populum als eine Dichtung zu betrachten sei. Indess ist doch zu beachten, dass die in Pseudo-Cyprian erwähnte epistula Johannis ad populum mit ihrer Existenz ans Ende des zweiten Jahrhunderts hinaufzurücken und mithin viel ernster zu nehmen ist, als der nur aus wenigen Zeilen zusammengesetzte, den Stempel der Fiktion an der Stirn tragende, Johannesbrief in der Erzählung des Prochorus, aus welchem ein Citat zu geben Niemandem einfallen würde, während jene epistula Johannis ad populum eine selbständige Schrift bildete, aus welcher zu citieren, und noch dazu ein Herrenwort zu citieren, sich lohnte.

Nachtrag 19.
Zu § 9. 10. **Logion 37.** (Eph. 5, 14.)

Die in Anm. 39 ausgesprochene Vermuthung, dass das betreffende Logion (Eph. 5, 14) ursprünglich dem Bericht einer

1) Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Canons I, 1. S. 218.

Todtenerweckung angehört habe, findet einen weiteren Anhalt in der Weise, wie in den Acta Johannis nach Prochorus das Logion Verwendung gefunden hat. In einer dort berichteten Todtenerweckung heisst es nach Zahn S. 188, 23: *καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ εἶπεν· ἀνάστα, ὁ καθεύδων, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου.*

Zu dem hier weggelassenen: *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* — vergleiche man das effulsit in Logion 36[a].

Nachtrag 20.
Zu § 9. 10. **Logion 39.** (Phil. 3, 12.)

Die Citationsformeln, mit denen das Logion in der Vita S. Antonii in den Worten: quod prophetica voce per Ezechielem testatur —, und bei Elias Cretensis in der Formel: *εἴρηται γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ διά τινος τῶν προφητῶν* — eingeführt ist, finden ihre wahrscheinliche Erklärung, wenn man an das pseudepigraphische Buch des Ezechiel denkt. Dasselbe, bereits von Josephus gekannt (vgl. Jos. Ant. X, 6: *ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Ἰεζεκίηλος πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν*), von Clemens Rom. und von Clemens Al. benützt (vgl. Clem. Rom. I, 8, 2. 3 mit Clem. Al. Paed. I, 10, 91), desgleichen von Tertullian und Epiphanius citiert, von der Synopsis Script. S. bei Pseudo-Athanasius unter die *ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης* gezählt und ebenfalls in der Stichometrie des Nicephorus als *ψευδεπίγραφον* erwähnt (vgl. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1118), war jedenfalls ein ursprünglich jüdisches, später christlich interpoliertes Werk. Denn dass in diesem apokryphischen Ezechiel das Logion: *ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε* — enthalten gewesen ist, scheint nach dem Zeugniss der Vita S. Antonii und des Elias Cretensis ausser Zweifel zu stehen. Der christliche Ursprung aber dieses Logion ist ebenso sicher verbürgt, sowohl durch das bestimmte Zeugniss des Justin, als durch die Parallelen bei Paulus. Freilich schon Clemens Al. dürfte das Logion aus dieser apokryphen Quelle des Pseudo-Ezechiel geschöpft haben, und höchst wahrscheinlich auch Hippolyt, welcher alttestamentliche Pseudepigrapha anstandslos be-

nützte (vgl. § 10, Logion 37. S. 223. 224). Nur so erklärt sich nämlich der beiden eigenthümliche Zusatz:

Clem. Al. *καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων*

Hippol. *παρ' ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος.*

Dieser Zusatz gehörte nicht zu dem echten Herrenwort, sondern war demselben im Pseudo-Ezechiel hinzugefügt.

Das Vorhandengewesensein obigen Herrenwortes in dem Pseudo-Ezechiel ist übrigens ein Seitenstück zu dem, was bezüglich des Logion 16 und des Logion 37 über die Ascensio Jesaiae und die Apocalypsis Eliae berichtet wird. Zugleich kann man hier die Wege sehen, auf denen sich echte aussercanonische Herrenworte bis in spätere Jahrhunderte fortpflanzten, während die originale Quelle längst versiegt und der wirkliche Ursprung dieser Worte völlig in Vergessenheit gerathen war.

Bemerkenswerth ist schliesslich noch ein anscheinend zu Phil. 4, 5 gehöriges, aber in den paulinischen Briefen nirgends nachweisbares. Citat bei Clem. Al. Protrept. § 87. p. 72: *βοᾷ γοῦν ἐπείγων εἰς σωτηρίαν αὐτός* (sc. *ὁ κύριος*)· *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt. 14, 7)· *ἐπιστρέφει τοὺς ἀνθρώπους πλησιάζοντας τῷ φόβῳ. ταύτῃ καὶ ὁ ἀπόστολος τοῦ κυρίου παρακαλῶν τοὺς Μακεδόνας ἑρμηνεὺς γίνεται τῆς θείας φωνῆς· ὁ κύριος ἤγγικεν, λέγων, εὐλαβεῖσθε, μὴ καταληφθῶμεν κενοί.* Hier ist das *καταλαμβάνειν* des Logion nach der Fassung des Justin-Citates und nach dem ursprünglichen Sinn des Herrenwortes mit eschatologischer Tendenz verwendet, obwohl Clemens bei dem Logion 39 anstatt *καταλαμβάνειν* die Übersetzungsvariante *εὑρίσκειν* (§ 9, Logion 39b) vertritt.

Nachtrag 21.

Zu § 9. 10. **Logion 48.** (1. Petr. 3, 9.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger. c. 6. p. 65.

Quo confirmat illud dictum: „alapa pro alapa“.

Im Zusammenhang bei Ephraem scheint allerdings mit diesem Dictum der Mt. 5, 38 citierte alttestamentliche Text gemeint zu sein. Da aber in den betreffenden Grundstellen das Wort nicht

vorkommt, weder Ex. 21, 24 noch Lev. 24, 20, so dürfte es wohl ein Nachklang aus dem unter Logion 48a aufgeführten Herrenworte sein, mit dessen drittem Bestandtheile: ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου — das „dictum“: alapa pro alapa — sich genau deckt.

Nachtrag 22.

Zu § 9. 10. **Logion 53.** (Jac. 1, 17.)

Zu dem Logion: *πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων* (Herm.) = *χαρισμάτων* (Jud.) vgl. man noch Agathangelus c. 37. ed. de Lagarde p. 22, 42: *καὶ δώσῃ χάριτος δωρημάτων τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν.*

Nachtrag 23.

Zu § 9. 10. **Logion 54.** (Jac. 4, 5.)

Zu den Parallelen Jac. 4, 5: *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα* = Gal. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός* — tritt noch eine weitere Parallele aus Hippol. Philos. V, 26. p. 226, 98: *διὰ τοῦτο ἡ ψυχὴ κατὰ τοῦ πνεύματος τέτακται, καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τῆς ψυχῆς.* Von hier aus könnte vielleicht eine Brücke geschlagen werden zur Erklärung des dunkelen *φθόνος*, da נֶפֶשׁ (= *ψυχή*) bekanntlich auch Leidenschaft, heftige Begier, Rachsucht (vgl. Psalm 27, 12: אַל־תִּתְּנֵנִי בְּנֶפֶשׁ צָרָי) bedeuten kann. Wenn das Wort *φθόνος* in dem Griechisch der LXX überhaupt vorkäme, würde das hebräische Quellenwort wohl noch leichter zu finden sein. Es bleibt immer noch der Ursprung der drei Parallelworte: *σάρξ, ψυχή, φθόνος* dunkel.

Nachtrag 24.

Zu § 9. 10. **Logion 59.** (Apoc. 21, 4. 5.)

Zu der in der Anmerkung bezüglich des Logion 59 in § 10. S. 262. 263 ausgesprochenen Vermuthung, dass

Apoc. 21, 4: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* —,

2. Cor. 5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* —,

nach zwei verschiedenen Übersetzungstypen als Theile eines Herren-

wortes zu erkennen seien, dürfte Ephraems Ev. concord. expositio (Mösinger p. 64. 65) die Bestätigung bringen: dixit: Ego non veni solvere legem aut prophetas, sed implere. At impletio defectui necessaria est. Et quaenam sit impletio, ostendit dicens: Ecce ascendimus Hierosolymam, et implebuntur quaecumque scripta sunt de me. Et de his defectibus dixit: Priora transierunt. Es ist der ganze Context hergesetzt worden, um zu zeigen, dass der Urheber der Worte Mt. 5, 17 und Lc. 18, 31 derselbe ist, der nach Ephraem gesagt hat: Priora transierunt = τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν. Das „Priora" des Ephraem-Textes entspricht durchaus dem הָרִאשֹׁנוֹת als dem vorausgesetzten hebräischen Urtexte. Eine vermittelnde Lesart des Logion findet sich endlich noch bei Hippol. Comm. in Daniel. ed. de Lagarde p. 161, 20: ἔσονται γὰρ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

Nachtrag 25.

Zu § 9. 10. Logion 61. (Apoc. 22, 12.)

e. *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.* Reliquiae juris eccles. ed. de Lagarde p. 14.
δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησε[1], *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.*

f. Tertull. de idolol. c. 20.
sicut scriptum est: ecce homo et facta ejus.

g. Augustin. Meditat. c. 39, 5.
Vae mihi misero, cum venerit dies judicii et aperti fuerint libri conscientiarum, cum dicent de me: ecce homo et opera ejus.

Immerhin bleibt es auffällig, dass das Logion vorzugsweise in Verbindung mit alttestamentlichen Citaten erscheint.

Nachtrag 26.

a. Zu § 9. 10. Logion 62. (Apoc. 22, 18. 19.)

h. Iren. IV, 33, 8.
pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum

1) Ps. 11, 7.

tractatio (traditio nach Zahn) plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima.

i. Iren. V, 30, 1.

ἔπειτα δὲ τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔχοντος, εἰς αὐτὴν ἐμπεσεῖν ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον.

k. Tertull. c. Hermog. c. 22.

si non est scriptum, timeat: Vae illud adjicientibus aut detrahentibus destinatum.

l. Euseb. H. E. IV, 23, 12. p. 148.

καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες· οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται.

Auf die vorstehend nachgetragenen Parallel-Citate zu dem Logion 62 bin ich durch Zahns Geschichte des neutestamentlichen Canons aufmerksam geworden. Zahns Vermuthung, dass in dem verderbt überlieferten Irenaeus-Texte für tractatio zu lesen sei: traditio, entspricht dem Wortlaute des zu Grunde liegenden Logion: φυλάξεις ἃ παρέλαβες — durchaus, wozu auch das paulinische: παρέδωκα — ὃ καὶ παρέλαβον zu vergleichen ist. Übrigens scheint die ἐπιτιμία in dem zweiten Irenaeus-Citate, das vae illud bei Tertullian, das: οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται bei Eusebius, das ἀνάθεμα ἔστω bei Paulus (Gal. 1, 8) und die Umschreibung dieses ἀνάθεμα durch den Apokalyptiker (Apoc. 22, 18. 19.) auf einen Urbestandtheil des Logion zurückzuweisen, welcher weder in der alttestamentlichen Mutterstelle (Dt. 4, 2), noch in den Citaten des Barnabas, der Διδαχή, der ap. KO. und der Constitutionen erkennbar ist. — Ein Anklang an das Logion findet sich noch in den Acta Joannis nach Prochorus bei Zahn S. 160: μετὰ δὲ τὸ διδάξαι εἶπεν Ἰωάννης πρὸς πάντας τοὺς ἀδελφούς· τέκνα, κρατήσατε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐλάβετε παρ' ἐμοῦ. καὶ φυλάσσετε τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ, ὥσπερ ἐδέξασθε διὰ τοῦ εὐαγγελίου.

Nachtrag 27.
Zu § 9. 10. **Logion 63.**
(Mt. 13, 41.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger c. 18. p. 211.

Quia ergo ipse est dominus regni, placuit ei, purificare in se ipso regiones excelsas et superiores, simulque purificare inferiores. Quod autem dicit: Mundabit domum regni sui ab omni scandalo, intellige de terra et rebus creatis, quas renovabit, ibique justos suos collocabit.

Dieses ausdrücklich als Herrenwort eingeführte Logion dürfte in Anbetracht der guten canonischen Parallelen, wie Mt. 3, 12: *διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ* —. Mt. 13. 41: *ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα* —, sprachlich und inhaltlich unter die besseren Agrapha zu rechnen sein. Vgl. auch Logion 13 und die dazu gehörigen Parallelen Lc. 17, 1 = Mt. 18, 7.

Nachtrag 28.
Zu § 9. 10. **Logion 64.**
(Mt. 18, 20.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger c. 14. p. 165.

Sicut in omnibus indigentiis gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Et ubi duo sunt, ibi et ego ero, quia misericordia et gratia ejus nobis obumbrat. Et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus, quae est corpus Christi perfectum et imago ejus expressa.

Während in den Worten: et ubi duo sunt, ibi et ego ero, ferner: et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus — deutlich die canonische Parallele Mt. 18, 20: *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ*

τρεῖς συνηγμένοι (*συνηγμένοι* = in ecclesiam coimus) anklingt, so ist dagegen in dem ersten bestimmt als Herrenwort eingeführten Logion: ubi unus est, ibi et ego sum — ein aussercanonischer, aber zweifellos echter Evangelientext erhalten, welcher eine sehr werthvolle Ergänzung der Herrenreden im Allgemeinen und des Logion Mt. 18, 20 insbesondere darstellt. Eine Bestätigung für die Worte: ubi unus est, liegt in der Parallele bei Ignatius ad Eph. V, 2. p. 8, 17: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας*, ein Citat, welches Pseudo-Ignatius ganz bestimmt mit Mt. 18, 20 verbindet: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, ὥστε τὸν Χριστὸν ἐν αὐτοῖς ἑστάναι.* Pseudo-Ign. Eph. V. p. 274, 34.

Nachtrag 29.

Zu § 9. 10. **Logion 65.**

(Mt. 25, 40.)

a. Clem. Al. Strom. I, 19, 94. p. 374.

εἶδες γάρ, φησί, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.

b. Clem. Al. Strom. II, 15, 71. p. 466.

εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.

c. Tertull. de orat. c. 26.

vidisti, inquit, fratrem, vidisti dominum tuum.

Dieses Logion, auf welches Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Canons (I, 1. S. 170. Anm. 3. S. 174. Anm. 2) hinweist, trägt ohne Zweifel den Stempel hebräischer Abstammung in der echt hebräischen Weglassung der zum Vordersatz gehörigen Conjunction. Man vergleiche z. B. das יִקְרָאֵהוּ in Gen. 42, 38, welches die LXX: *καὶ συμβήσεται αὐτόν* ganz hebraisierend wiedergeben, während es doch die Qualität eines Vordersatzes besitzt und deshalb von der Vulgata richtig mit: si quid ei acciderit — übersetzt ist. Inhaltlich liegt die canonische Parallele Mt. 25, 40 sehr nahe: *ἐφ᾽ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.* Dass Clemens Al. bei seiner Lesart: *εἶδες τὸν θεόν σου* — anstatt vidisti dominum tuum bei Tertullian — thatsächlich an den

Herrn gedacht hat, zeigen die epexegetisch beigefügten Worte: *τὸν σωτῆρα οἶμαι θεὸν εἰρῆσθαι ἡμῖν τὰ νῦν.* Strom. I, 19, 94. p. 374. Die innere Voraussetzung des Logion und seiner canonischen Parallele bildet die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gen. 1, 27. Auch das Logion 36[b] klingt an: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Nachtrag 30.

Zu § 9. 10. **Logion 66.**

(Mc. 13, 37.)

Optatus. De schismate Donatistarum Lib. I. c. 1.

Christus antequam in caelum ascenderet, Christianis nobis omnibus victricem per apostolos pacem dereliquit. Quam ne videretur solis apostolis dimisisse, ideo ait: Quod uni ex vobis dico, omnibus dico. Deinde ait: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis.

Während das letztere Herrenwort ziemlich genau mit Joh. 14, 27: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν* — sich deckt, findet sich das erste Logion ähnlich wieder Mc. 13, 37: *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω· γρηγορεῖτε* — zu welcher Stelle der Itala-Codex Bobb. Taur. (k) die fast wörtlich mit dem Optatus-Citate übereinstimmende Lesart bietet: quod autem uni dixi, omnibus vobis dico, und zwar ebenfalls mit Weglassung des *γρηγορεῖτε*, sodass man das Optatus-Citat nicht für ein *ἄγραφον* im engeren Sinne, sondern nur für einen aussercanonischen Paralleltext zu Mc. 13, 37 halten könnte. Doch ist freilich der bei Optatus vorausgesetzte Standort des Logion und der Context desselben von dem canonischen Zusammenhang völlig abweichend. — Zu vergleichen ist Tischendorfs Edit. VIII. crit. maj. des N. T. I. p. 367.

Nachtrag 31.

Zu § 9. 10. **Logion 67.**

(Lc. 18, 1.)

Aphraates ed. Bert (Texte und Untersuchungen III, 3. 4. p. 66.

Wie geschrieben steht: Unser Herr sprach: Betet und werdet nicht müde.

Dieses Logion findet sich als Herrenwort nirgends im Canon. Wohl aber bietet Lucas einen verwandten Text: *ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν* Lc. 18, 1. Von mancher Seite ist diese lucanische Bemerkung als ein von dem Evangelisten ex suis hinzugethaner überflüssiger Zusatz bezeichnet und der Ursprung dieses lucanischen Zusatzes in den paulinischen Ausdrücken gesucht worden: *μὴ ἐγκακήσατε* 2. Thess. 3, 13; *μὴ ἐγκακῶμεν* Gal. 6, 9; *διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν* Eph. 3, 13; *οὐκ ἐγκακοῦμεν* 2. Cor. 4, 1. 16. Durch das oben angeführte Herrenwort wird der Sachverhalt gerade ins Gegentheil verkehrt. Die paulinischen Parallelen sind Nachklänge von diesem Herrenwort, und Lucas hat eben dasselbe Herrenwort: *προσεύχεσθε καὶ μὴ ἐγκακήσατε* — lediglich aus der direkten in die indirekte Rede umgewandelt, indem er zugleich den ursprünglichen Standort jenes Logion in der vorcanonischen Quelle deutlich erkennen lässt. Zu vergleichen ist auch Herm. Mand. IX, 8. p. 104, 11: *σὺ οὖν μὴ διαλίπῃς αἰτούμενος τὸ αἴτημα τῆς ψυχῆς σου, καὶ λήψῃ αὐτό. ἐὰν δὲ ἐκκακήσῃς καὶ διψυχήσῃς αἰτούμενος, σεαυτὸν αἰτιῶ καὶ μὴ τὸν διδόντα σοι.* Übrigens schwanken in allen canonischen wie auch in dieser Hermas-Parallele die Lesarten zwischen *ἐκκακεῖν* und *ἐγκακεῖν* [*ἐνκακεῖν*]. Vgl. noch das Logion 70 zu 1. Thess. 5, 17.

Nachtrag 32.

Zu § 9. 10. **Logion 68.**

(Röm. 8, 14.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger. c. 6. p. 63.

Pacificos itaque filios Dei nominat, sicut et dicit: Qui spiritu Dei ambulant, hi sunt filii Dei.

Derselbe also, von welchem das Wort stammt Mt. 5, 9: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται*, hat auch gesagt: qui in spiritu Dei ambulant, hi sunt filii Dei. Ist dem so, dann ist Paulus auch Röm. 8, 14: *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ* — von seiner bekannten Evangelienquelle abhängig. Dafür sprechen weiter folgende paulinische

Parallelen. Röm. 8, 4: *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* —; 2. Cor. 12, 18: *οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν*; Gal. 5, 16: *λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε* —: Gal. 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* —; Eph. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε* —; vgl. ferner Col. 2, 6; 1. Thess. 2, 12; ganz besonders aber auch 1. Thess. 4, 1. 2: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. οἴδατε γάρ, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Wenn man einmal weiss, dass die bezüglichen apostolischen Mahnungen auf einem Herrenwort beruhen, dann erkennt man erst das *παρακαλεῖν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* und die *παραγγελίας διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, sowie auch die Reciprocität zwischen dem *ἐδώκαμεν* 1. Th. 4. 2 und dem *καθὼς παρελάβετε* v. 1 (vgl. 1. Cor. 15, 1. 3) als paulinische Citationsformeln, und dann versteht man erst, mit welcher Bestimmtheit er sich wegen der Mahnung bezüglich des *περιπατεῖν* auf den Herrn beruft.

Nachtrag 33.
Zu § 9. 10. Logion 69.
(Eph. 1, 4.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger p. 50. Postea autem Dominus recessit et jejunio suo quadragesimali iterum disparuit, quare animae contristatae nuncium ejus desiderabant, vasa enim ejus erant, sicuti dixit: Elegi vos antequam terra fieret. Galilaeos vero elegit.

Die Echtheit dieses Wortes wird beglaubigt durch Paulus Eph. 1, 4: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου* [1]) —, ferner durch Luc. 6, 13: *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* —, sowie durch die johanneischen Parallelen Joh. 6, 70: *ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην* —, Joh. 13, 18: *ἐγὼ οἶδα, τίνας ἐξελεξάμην* —. Joh. 15, 16:

1) Vgl. dazu Mt. 25, 34.

ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς —. Joh. 15, 19: *ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου.* Das Logion klingt ferner nach, wenn auch mit apokryphen Zusätzen verderbt, im Kerygma Petri nach Clem. Al. Strom. VI, 6. 48. p. 765: *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ* —, sodann im Hebräerevangelium nach Epiph. Haer. XXX. 13. p. 137 D.: *παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην κτλ.*, endlich ebenfalls im Hebräerevangelium (in evangelio Judaeorum) nach Eusebius in seiner Theophania (syrisch herausgegeben von Lee London 1842. IV. p. 234. 235): eligam mihi bonos, quos pater meus coelestis mihi dedit. Vgl. § 12. Apokryphon 21.

Nachtrag 34.

Zu § 9. 10. **Logion 70.**

(1. Thess. 5, 17.)

a. Ephraem Syr. p. 363.

τοῦτο ἔφη ἡμῖν ὁ κύριος· γρηγορεῖτε, δεόμενοι ἀδιαλείπτως, ἐκφυγεῖν ἐκ θλίψεως.

b. 1. Thess. 5, 17.

ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.

Also wie 1. Thess. 5, 19 (= Logion 36a und 1. Thess. 5. 21. 22 (= Logion 43), so beruht auch das kurze Logion: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε* 1. Th. 5, 17 auf einem Herrenwort, dessen ursprünglicher Standort jedenfalls Lc. 21, 36 zu suchen ist. Folgende patristische Anklänge sind dazu vorhanden: Herm. Mand. IX, 8. p. 104, 11: *μὴ διαλίπῃς αἰτούμενος* —, Sim. IX, 11, 7. p. 218, 19: *ἀδιαλείπτως προσηυχόμην* —, Ign. ad. Eph. X, 1. p. 16, 1: *καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.* Vgl. ausserdem das verwandte Logion: *προσεύχεσθε καὶ μὴ ἐγκακήσατε* zu Lc. 18, 1. Logion 67.

Nachtrag 35.
Zu § 9. 10. **Logion 71.**
(1. Petr. 1, 12.)

Excerpta Theodoti ap. Clem. Al. § 86. p. 989.

οὗτοί εἰσιν τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα καὶ αἱ παρθένοι αἱ φρόνιμοι, αἷς αἱ λοιπαὶ αἱ μέλλουσαι οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

Die Stelle 1. Petr. 1, 12: *οἷς ἀπεκαλύφθη* — —, *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* —, obwohl ohne alle canonische Parallele (doch vgl. Mt. 13, 17: *πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε*), ruft durchaus den Eindruck hervor, als ob sie aus einem Herrenwort entsprungen sei: von so originaler Tiefe ist dies Wort. Einen besseren Context aber, als den von Theodotus dargebotenen, kann man nicht finden, wenn man den ursprünglichen Zusammenhang dieser Worte sucht. Wie die Worte des Theodotus: *τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα* — zu Lc. 11, 7: *τὰ παιδία μου μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν* — höchst wahrscheinlich einen echten aussercanonischen Paralleltext bieten (zu dem *συναναπαυόμενα* vgl. man das aussercanonische, aber gewiss urtextliche und von dem kürzenden Lucas nur weggelassene *ἀναπαυόμενον* Lc. 16, 23 — siehe oben § 5. S. 31. 34), so scheint auch in dem Satztheil: *οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* — ein originaler Bestandtheil des Urevangeliums zu der Perikope Mt. 25, 1—12 erhalten zu sein. Ist doch auch schon in Mt. 25, 1 bei den Worten *εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* der urtextliche Zusatz: *καὶ τῆς νύμφης* von dem Redaktor des ersten Evangeliums gestrichen worden (vgl. § 5. S. 32. 34), und kann es doch nichts Grösseres geben, in das die Engel zu schauen gelüstet, als das *μέγα μυστήριον*, von dem Paulus sagt: *ἐγὼ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, dessen Erfüllung beginnt, wie es Mt. 25, 10 geschildert ist: *καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ᾽ αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα*, oder wie es in Logion 30 heisst: *ὅταν ἔσται τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας*. Vgl. auch Logion 52: **ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν.**

Nachtrag 36.

Zu § 9. 10. **Logion 72.**

(1. Petr. 2, 13. 14.)

a. 1. Petr. 2, 13. 14.

ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.

b. Röm. 13, 1. 3.

πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς.

c. Tit. 3, 1.

ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς [καὶ] ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι.

d. 1. Tim. 2, 2.

ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

e. Mart. Polyc. X, 2. p. 148, 9.

δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον, τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς, ἀπονέμειν.

f. Just. Apol. I, 17. p. 64 D.

ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ἡμᾶς εὑρεθῆναι.

g. Polyc. ad Phil. XII, 3. p. 130, 4.

προσεύχεσθε καὶ ὑπὲρ βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν καὶ ἀρχόντων.

In Betreff der unter a — d aufgeführten canonischen Parallelen war ich schon längst der Meinung, dass Herrenworte zu Grunde liegen müssten. Ich dachte in erster Linie an Mt. 22, 21 = Mc. 12, 7 = Lc. 20, 25: *ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καί-*

σαρι. B. Weiss rechnet zwar die betreffende Perikope nicht zur vorcanonischen Quelle, und in der That ist das Vorhandensein derselben wegen der Identität der Texte schwer zu erkennen. Indess etliche Übersetzungsvarianten weisen doch mit Bestimmtheit auf einen hebräischen Urtext hin. So die Worte:

γνοὺς δὲ τὴν πονηρίαν αὐτῶν	Mt. 22, 18.
ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν	Mc. 12, 15.
κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν	Lc. 20, 23.
ἐπιγνοὺς δὲ αὐτῶν τὴν πονηρίαν	Cod. D.

Denn hier kann bei *γινώσκειν* = *ἐπιγινώσκειν* = *κατανοεῖν* = *εἰδέναι* mit Sicherheit auf die gemeinsame Wurzel יָדַע zurückgeschlossen werden. Ebenso lässt sich עָרְמָה aus den alttestamentlichen Übersetzungen mit *ὑπόκρισις* = *πανουργία* = *πονηρία* belegen. Ferner lässt sich in folgenden Textbestandtheilen das Vorhandensein verschiedener Übersetzungstypen erkennen.

ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ;	Mt. 22, 17.
ἔξεστιν κῆνσον Καίσαρι δοῦναι ἢ οὔ;	Mc. 12, 14.
ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὔ;	Lc. 20, 22.
εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν;	Apol. I, 16.
ἀπόδοτε τῷ τὸν φόρον φόρον.	Röm. 13, 7.
διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε.	Röm. 12, 6.

Hier kann man deutlich sehen, wie Paulus nicht nur mit der lucanischen Version des Urtextes übereinstimmt, sondern noch genauer — wie öfters — mit dem von Justin aufbewahrten Evangelientext in dem Ausdruck: *φόρους τελεῖν* zusammentrifft. Zugleich wird evident, dass Paulus in der Auseinandersetzung über die Obrigkeit in der That an die urevangelische Perikope vom Zinsgroschen gedacht hat. Aber auch in Betreff der Benennungen der Obrigkeit kann man zwei verschiedene Übersetzungstypen deutlich wahrnehmen.

Mc. 13, 9: *ἡγεμόνων καὶ βασιλέων* = *τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας* Lc. 12, 11.

Mt. 10, 18: *ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς* = *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* Tit. 3, 1.

Lc. 21, 12: *βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας* = *ἐξουσίαις — ἄρχοντες* Röm. 13, 1. 3.

1. Petr. 2, 14. 15: *βασιλεῖ — ἡγεμόσιν* = *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* Mart. Polyc.

Man sieht, wo Lucas von Marcus abhängt (Lc. 21, 12 = Mc. 13, 9), befolgt er dessen Version; wo er aber (wie Lc. 12, 11) aus seiner Version der vorcanonischen Quelle direkt schöpft, geht er, wie in solchen Fällen immer, mit Paulus Hand in Hand, während in diesem Falle sowohl Justin (*βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας*) als Polycarp (*βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν*) getheilte Benennungen zur Bezeichnung der Obrigkeit bieten. Es ist nun anzunehmen, dass, wenn im Urevangelium ausser der Perikope vom Zinsgroschen auch noch eine direkte *ἐντολή* des Herrn in Bezug auf das Verhalten seiner Jünger gegen die Obrigkeit vorhanden gewesen sein sollte, dieselbe nach den beiden Hauptübersetzungstypen in zweifacher Version, etwa:

ὑποτάσσεσθε ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις (lucanisch-paulinische Version) [1])

ὑποτάγητε βασιλεῦσιν καὶ ἡγεμόσιν (Mt., Mc., Petr.)

aus dem Urtexte übersetzt gewesen ist. Und in der That wechseln auch in dem Septuaginta-Griechisch die Bezeichnungen der Obrigkeit in ganz ähnlicher Weise. Ich bin nun durch Prof. Harnack auf diesen Punkt zurückgeführt worden, indem derselbe schreibt: „Es wird mir immer wahrscheinlicher, dass das direkte Gebot, der Obrigkeit unterthan zu sein, auf den Herrn selbst zurückgeht", wobei er in den unter a—d angeführten canonischen Parallelen auf das *ὑπερέχοντι* (1. Petr. 2, 13) = *ὑπερεχούσαις* (Röm. 13, 1) = *ἐν ὑπεροχῇ ὄντων* (1. Tim. 2, 2) aufmerksam macht, ausserdem aber auch noch auf die unter e. f. g mitgetheilten und auf sonstige patristische Anklänge hinweist. Ich habe darauf hin die Frage noch einmal untersucht und in der That noch weitere Indicien für eine zu Grunde gelegene direkte *ἐντολὴ κυρίου* wahrgenommen. Dahin gehört die parallele Ausdrucksweise in der § 9. Logion 21 vorgeführten *ἐντολὴ κυρίου* Eph. 5, 22 = Col. 3, 18: *αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.* Vgl. den ähnlichen Zusatz in Betreff der Obrigkeit: *διὰ τὸν κύριον* 1. Petr. 2, 13. Sodann wird das

1) Man vgl. hierzu noch: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος.* Lc. 7, 8.

ὑπερέχοντι = ὑπερεχούσαις = ἐν ὑπεροχῇ ὄντων als muthmasslicher weiterer Textbestandtheil in Betracht kommen.

Aber es wird die betreffende *ἐντολή* auch noch einen begründenden Zusatz gehabt haben, welcher in den parallelen Ausdrücken zu Tage tritt:

εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν 1. Petr. 2, 14.

οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ
τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον Röm. 13, 3.

πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι Tit. 3, 1.

Bei näherem Zusehen findet man, dass dieser Zusatz dem Sinne nach auch in 1. Tim. 2, 2: *ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*[1]), sowie bei Justin Apol. I, 17 in den Worten: *καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ἡμᾶς εὑρεθῆναι* (denn *ἡμᾶς*, nicht *ὑμᾶς* wird wohl zu lesen sein) sich wiederfindet.

So wird sich zwar aus diesen disjectis membris der vollständige Wortlaut der bezüglichen *ἐντολή* nicht wiederherstellen lassen; aber an dem Vorhandengewesensein einer solchen *ἐντολή* im Urevangelium und dementsprechend in den Übersetzungen des Urevangeliums dürfte in der That kaum zu zweifeln sein.

Um zu zeigen, wie die griechischen Übersetzungen der orientalischen obrigkeitlichen Titel und Amtsnamen variieren, gebe ich nachstehend nach de Lagarde (aus dessen Anmerkungen zu Agathangelus p. 157) und mit dessen Sigeln die vierfachen griechischen Übersetzungsvarianten zu den chaldäischen Amtsbenennungen Dan. 3, 2. 3 und dazu den Text der Vulgata, wobei zu bemerken, dass den acht chaldäischen Titeln nur sieben griechische Benennungen entsprechen und dass nach de Lagarde, wie auch der Augenschein lehrt, גדבריא und דתבריא eine Doublette derselben Amtsstufe darstellt.

1) Theophilus ad Autol. III, 14 citiert den Text von 1. Tim. 2, 2 in Verbindung mit Röm. 13, 7. 8[a] folgendermassen: *ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν, καὶ διδάσκει ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, μηδενὶ ὀφελεῖν ἢ μόνον τὸ ἀγαπᾶν πάντας.*

	1. אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא	2. סִגְנַיָּא	3. פַּחֲוָתָא	4. אֲדַרְגָּזְרַיָּא	5. גְּדָבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא	6. תִּפְתָּיֵא	7. שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא
G^2	*σατράπαι*	*στρατηγοί*	*τοπάρχαι*	*ὕπατοι*	*διοικηταί*	*οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν κατὰ χώραν*	*οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην*
G^3	*ὕπατοι*	*στρατηγοί*	*τοπάρχαι*	*ἡγούμενοι*	*τύραννοι*	*μεγάλοι ἐπ᾽ ἐξουσιῶν*	*οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν*
Θ^2	*ὕπατοι*	*στρατηγοί*	*τοπάρχαι*	*ἡγούμενοι*	*τύραννοι*	*οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν*	*οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν*
Θ^3	*τοπάρχαι*	*ὕπατοι*	*στρατηγοί*	*ἡγούμενοι*	*τύραννοι μεγάλοι*	*οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν*	*οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν*
Vulg.	satrapae	magistratus	judices	duces	tyranni	optimates = praefecti	qui erant in potestatibus = principes regionum

Man sieht, wie in dieser Tabelle die Übersetzungsvarianten wechseln, wie namentlich *οἱ ἡγούμενοι*, *οἱ μεγάλοι*, *οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν* und *οἱ ἄρχοντες* als solche obrigkeitliche Titel wiederkehren, die auch in den griechischen Übersetzungen der Herrenreden sich finden. Vgl. *ὁ ἡγούμενος* Lc. 22, 26, *οἱ μεγάλοι* Mc. 10, 42 = Mt. 20, 25, verwandt damit *ὁ μέγας* Mt. 20, 26 = Mc. 10, 43, *οἱ μεγιστᾶνες* Mc. 6, 21 (an dieser Stelle aber schöpft Mc. nicht aus dem Urevangelium), *οἱ ἐξουσιάζοντες* Lc. 22, 25, *οἱ ἄρχοντες* Mt. 20, 25. Der Ausdruck *οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* 1. Tim 2, 2 ist analog dem Titel: *οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν* gebildet. Die hebräische Sprache selbst war für die Bezeichnung solcher Rangstufen sehr arm und daher vieldeutig. Sie musste Anleihen in fremden Sprachidiomen für diesen Zweck machen. So kann man eine öftere Vertauschung von *ἡγεμών* (praetor) und *ἐπίτροπος* (procurator) wahrnehmen. Vgl. *ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου*

τῆς Ἰουδαίας Lc. 3, 1, wo Eusebius und das Chronicon Paschale mit *ἐπιτροπεύοντος* und die Vulgata mit procurante eine zutreffendere Übersetzung bieten. Auch die Differenz zwischen Justin Apol. I, 40. p. 75 E: *ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου* und Lc 2, 1: *ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου* löst sich auf diesem Wege (vgl. Credner, Beiträge I. S. 229—235) und bestätigt, was auch aus anderen Übersetzungsvarianten bei Justin sichtbar wird, dass die von Lc. 1, 5 an vollständig hebraisierende lucanische Geburtsgeschichte nicht minder wie das Urevangelium ursprünglich hebräisch geschrieben gewesen ist. Die chaldäische, die persische, die griechisch-macedonische und die römische Fremdherrschaften hatten ohne Zweifel gerade in Bezug auf die obrigkeitlichen und militärischen Titel viele fremdsprachliche Elemente der auf diesem Gebiete so armen hebräischen Sprache zugeführt, ohne dass eine vollständige Ausgleichung stattgefunden hätte. So wird man in den oben erwähnten Übersetzungsvarianten: *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* = *ἐξουσιάζοντες, οἱ ἐπ᾽ ἐξουσιῶν, οἱ ἄρχοντες* mehr den orientalischen, in *οἱ βασιλεῖς* und *οἱ ἡγεμόνες* mehr den europäischen Sprachtypus erkennen.

Nachtrag 37.
Zu § 9. 10. Logion 73.
(1. Petr. 5, 8.)

Pseudo-Cyprian. De aleatoribus c. V. (Ed. Harnack p. 19.)

Quam magna et larga pietas domini fidelium, quod in futurum praescius nobis consulat, ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur. sollicitos esse jussit et providos atque eruditos, quoniam hostis ille antiquus circuit pulsans dei servos.

Auch in diesem Falle von Prof. Harnack aufmerksam gemacht, kann ich nicht umhin, in Cap. V des Traktats de aleatoribus (ähnlich wie in Cap. III, vgl. Logion 36[a]) die Bezugnahme auf ein aussercanonisches Herrenwort zu constatieren, namentlich im Hinblick auf die unzweifelhafte Citationsformel: nobis consulat — jussit sc. dominus. Es wird sich also nur um eine reinliche Ausscheidung des zu dem Herrenworte gehörigen Textes

handeln. Gehören schon die Worte: ne quis incautus denuo laqueis diaboli capiatur, wie es wahrscheinlich ist, zu dem Logion, so sind folgende Parallelen auf dieselbe Quelle zurückzuführen.

1. Tim. 3, 6: *ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου.*

1. Tim. 3, 7: *ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.*

2. Tim. 2, 26: *καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς διαβόλου παγίδος ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ.*

Agathang. 73: *σωθῆναι ἀπὸ τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ* [1]).

de aleat. 5: ne quis incautus laqueis diaboli capiatur.

Es fehlt hier weder der laqueus diaboli = *παγὶς τοῦ διαβόλου*, noch das capiatur = *ἐζωγρημένος* als Wortparallelen, noch auch die Sinnparallele *ἀνανήψωσιν* zu dem „ne quis incautus". Der zweite Textbestandtheil: solliciti estote et providi atque eruditi wird belegt durch folgende paulinische Parallelen: Eph. 5, 15: *βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί.* Col. 4, 5: *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε.* Röm. 16, 19: *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν* = Mt. 10, 16: *γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.* Die Parallele 1. Petr. 5, 8a: *νήψατε, γρηγορήσατε* aber leitet unmittelbar zu einer Parallele des dritten Bestandtheils dieses Logion über. Vgl.

1. Petr. 5, 8b: *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν.*

de aleat.: quoniam hostis ille antiquus circuit pulsans dei servos.

Ausserdem ist zu vergleichen Apoc. 20, 2: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅ ἐστιν ὁ διάβολος.* Apoc. 12, 9: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος διάβολος.* Im letzteren Falle könnte das *καλούμενος* sogar ähnlich wie das *ὀνομαζόμενος* in Logion 43. 2 und das *ὀνομάζεται* in Eph. 3, 15 (vgl. oben S. 209. 210) als eine Art Citat, als eine Bezugnahme auf ein Herrenwort, betrachtet werden. Sodann vgl. man den Lc. 10, 18 genannten *σατανᾶς* als *ἐχθρός* in Lc. 10, 19 = *ἀντικείμενος* in den aussercanonischen Parallelcitaten Clem. Al., Strom. IV, 6, 26. p. 575. Macar. p. 419. Ferner

1) Vgl. § 12. Apokryphon 91, wo der Context gegeben ist.

Mt. 13, 25: *ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρός*. Mt. 13, 28: *ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν*[1]. Zu dem pulsans endlich bietet sich als frappante paulinische Parallele: *ἄγγελος σατᾶν ἵνα με κολαφίζῃ* 2. Cor. 12, 7.

Aus alledem wird das Vorhandengewesensein eines Herrenwortes etwa mit folgendem Wortlaute ersichtlich:

> ne quis incautus laqueis diaboli capiatur; solliciti estote et providi atque eruditi, quoniam hostis antiquus circuit pulsans.

Zugleich wird damit ein neuer Beleg gewonnen für die Bereicherung der neutestamentlichen Exegese durch die Quellennachweise aus dem Urevangelium. So wird es jetzt zu 2. Cor. 12, 7 klar, dass *σατᾶν* der Nominativ, *ἄγγελος* Apposition sein muss, wie auch das *τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ* v. 8 auf das Urevangelium zurückgeht, indem es sowohl auf die drei Anläufe des Satans in der Versuchungsgeschichte als auf das dreimalige Flehen Jesu in Gethsemane (vgl. dazu Joh. 14, 30: *ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*) zurückblickt und sogar den Schluss der Versuchungsgeschichte wörtlich nach dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus in Anwendung bringt. Wenn nämlich hierbei (vgl. oben S. 61 Übersetzungsvariante 39) die parallelen Texte Mt. 4, 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* = Tryph. c. 125. p. 355 A: *ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος* = Hom. Cl. VIII. 22. p. 92, 15: *ἐπαύσατο* bieten, liest Lucas: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ* (Lc. 4, 13), welche Worte genau wiederkehren 2. Cor. 12, 8: *ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ* — zugleich zum evidenten Erweise, dass Paulus den Satan selbst, nicht einen seiner Engel, gemeint hat.

Wenn nun Wölfflin (Archiv f. latein. Lexicographie V. Heft 3. 4) auf eine Parallele bei Cyprian aufmerksam macht, de unitate ecclesiae c. 2: Unde nobis exemplum datum est veteris hominis viam fugere, vestigiis Christi vincentis insistere, ne denuo incauti in mortis laqueum involvamur, sed ad periculum providi etc., so zeigen sich zwar die beiden ersten Bestandtheile des Textes hier in demselben Zusammenhang wie in der Schrift de aleatoribus, aber letztere, indem sie auch noch den dritten und fast

---

1) So würde das lutherische: „der alt böse Feind" unmittelbar durch ein Herrenwort: „hostis ille antiquus" gedeckt werden.

interessantesten Textbestandtheil und für das Ganze ausserdem die Citationsformel: nobis consulat — jussit sc. dominus — darbietet, geht über den Text Cyprians in selbständiger Weise hinaus und leitet auf die Quelle beider Parallelen zurück.

Zugleich wird durch die Entdeckung eines zweiten aussercanonischen Herrenwortes in der Schrift de aleatoribus die oben (S. 279) ausgesprochene Wahrnehmung von Neuem bestätigt, dass in den einzelnen patristischen Schriften die Spuren aussercanonischer Evangelientexte selten isoliert auftreten.

Nachtrag 38.

Zu § 9. 10. Logion 74.

(Apoc. 16, 15.)

Apoc. 16, 15.

ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.

Prof. Harnack spricht in Bezug auf dieses Logion seine Meinung gegen mich dahin aus, dass dasselbe nach seinem ganzen Umfange als Herrenwort zu betrachten sei. Er weist einerseits auf die Parallelen 1. Thess. 5, 2: *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται* —, 2. Petr. 3, 10: *ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης* —, Apoc. 3, 3: *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης* —, andrerseits auf den Umstand hin, dass das Logion Apoc. 16, 15 in einen ganz fremden Zusammenhang eingesprengt sei. Vgl. v. 14: *συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον* — v. 16: *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον καλούμενον κτλ.* Meinerseits habe ich diese Parallelen schon wiederholt erwogen, aber allerdings geglaubt, dieselben auf das canonische Herrenwort Mt. 24, 43: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν κτλ.* = Lc. 12, 39: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται, οὐκ ἂν ἀφῆκεν κτλ.* als auf die urevangelische Mutterstelle zurückführen zu können. Aber allerdings tritt das Logion in der Apokalypse so unvermittelt auf, dass es bei seinem synoptischen Sprachcharakter und bei seinem kräftigen Inhalte recht wohl

nach seinem ganzen Umfange als ein Fragment des Urevangeliums ins Auge gefasst werden kann. Als Parallelen führe ich für den zweiten Theil des Logion noch an das Agraphon § 9. Logion 52b: *καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν* (*ἔνδυμα* = *ἱμάτιον* = בֶּגֶד), Apoc. 3, 5: *ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς* (*λευκός* = *λαμπρός* = צַח, welches auch von den LXX sowohl mit *λευκός* als mit *λαμπρός* wiedergegeben wird). Vgl. ferner dieselben Übersetzungsvarianten in der Verklärungsgeschichte Lc. 9, 29: *ὁ ἱματισμὸς λευκὸς ἐξαστράπτων* = Mc. 9, 3: *ἱμάτια στίλβοντα λευκά* = Mt. 17, 2: *τὰ ἱμάτια λευκά*, ferner 2. Cor. 5, 3: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*

Jedenfalls ist die Apokalypse in ihren kräftigsten und schönsten Stellen allenthalben von den echten Herrenworten des Urevangeliums beeinflusst, und es ist in diesem Umstande der geheimnissvolle Zauber zu erkennen, den dieses Buch auf gläubige Gemüther immer wieder ausübt trotz der anderen umfangreichen Partieen, in denen die Stimme des Urevangeliums schweigt.

Bei einem Rückblick auf vorstehende Nachträge gewinnt man den Eindruck, dass die bei weitem grösste Mehrzahl auch dieser nachträglich beigebrachten, als wahrscheinlich echt zu recognoscierenden, Agrapha dem Paulinismus zu gute kommt und durchaus geeignet ist, in die vorcanonischen Quellen des paulinischen Schriftthums neue Einblicke zu gewähren. Wahrscheinlich stehen in dieser Richtung noch manche interessante Entdeckungen aus[1]. So treffe ich mit Prof. Harnack in der Ver-

1) Wenige Tage, nachdem obige Vermuthung ausgesprochen war, bot mir eine Entdeckung aus der syrischen Liturgie des Severus (nach Dodd, Sayings ascribed to our Lord etc.) für die Exegese eines der dunkelsten unter den paulinischen Worten (Phil. 2, 6: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*) einen überraschenden Quellen-Nachweis. Man vgl. das Nähere in § 12 zu Apokryphon 3 und 5. Das erwähnte Werkchen von Dodd (mit dem vollständigen Titel: Sayings ascribed to our Lord by the fathers and other primitive writers. Oxford and London 1874. 107 Seiten klein 8°, Preis 3 Mark) kam mir erst neuerdings in die Hände. Aber auch hier fehlt wie in der übrigen Agrapha-Literatur (vgl. S. 6 ff.) die Vollständigkeit des Stoffes und die Sichtung desselben nach kritischen Grundsätzen. Der Hauptsache nach geht Dodd nicht über Fabricius hinaus,

muthung zusammen, dass folgenden mit den s. g. Lasterkatalogen zusammenhängenden paulinischen Parallelen bei ihrer ganz synoptischen Färbung ein bestimmtes Herrenwort zu Grunde liege.

Gal. 5, 21: *ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

Eph. 5, 5: *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι — — οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.*

1. Cor 6, 9a: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;*

1. Cor. 6, 9b. 10: *μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι — — οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.*

Röm. 1, 32: *ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.*

Auch in der anderen Vermuthung begegne ich mich mit Prof. Harnack, dass in den Worten

1. Cor. 6, 2: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν;*

1. Cor. 6, 3: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν;*

ebenfalls Herrenworte vorliegen. Ich verweise zu dem ersten Satztheil auf Lc. 22, 30 = Mt. 19, 28 und zu dem zweiten Satztheil auf Logion 71 = 1. Petr. 1, 12.

Höchst wahrscheinlich sind in der bei Paulus beliebten Phrase: *οὐκ οἴδατε* — häufige Bezugnahmen auf Herrenworte anzunehmen, sei es, dass Paulus bei seinen persönlichen Vorträgen in den Gemeinden solche Herrenworte thematisch zu Grunde gelegt hatte, oder dass er, wie in der Gemeinde zu Rom, die Bekanntschaft mit dem betreffenden Herrenwort aus andern Gründen voraussetzen konnte. Vgl. Röm. 6, 3 und dazu § 10. Logion 14.

Auch noch manche aussercanonische Parallelen werden sich finden, welche im Zusammenhalt mit paulinischen Worten auf vorcanonische Quellen zurückweisen. Wenn z. B. der 5. Canon *Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου, τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανό-*

den er nicht einmal allseitig ausnützt. Nur aus der auf patristischem Gebiete besonders fruchtbaren englischen Literatur bietet Dodd einiges Neue, darunter das eben erwähnte interessante Fragment aus der syrischen Liturgie des Severus.

Vorstehende Notiz über Dodd und seine Schrift diene zugleich als Nachtrag zu dem Literatur-Nachweise auf S. 11.

νων μέρος τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην, welchen mir Prof. Harnack aus Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. I (1845). S. 140 f. mittheilt, und in welchem folgender Wortlaut sich findet:

Canon 5: *τοῦ κυρίου θεσπίσαντος, ὅτι τὰ εἰσπορευόμενα εἰς τὸ στόμα οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος, ὡς ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα, καὶ ἵνα μὴ κατὰ γράμμα ἀκολουθῇ, ἀλλὰ πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς πολιτεύηται* —

neben dem canonischen Logion Mc. 7, 15 = Mt. 15, 11 ein echtes Herrenwort wiedergiebt, so würde man erst voll erkennen, warum Paulus 2. Cor. 3, 6 so bestimmt die *καινὴ διαθήκη* als *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* charakterisieren und so bedeutungsvoll sagen konnte: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* 2. Cor. 3, 17, wobei auch noch Logion 68 zu vergleichen sein würde.

Ein gemeinsames Quellenwort dürfte nach den Beobachtungen von Professor Harnack auch folgenden Parallelen zu Grunde liegen. Clem. Rom. I, 48, 6. p. 80, 15: *ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ.* Clem. Rom. I. 51. 1. p. 84. 14: *ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν.* Barn. IV. 10. p. 18, 4: *συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος.* Hom. Clem. Ep. Petr. ad Jac. 1. p. 3, 3: *εἰς τὸ κοινῇ πᾶσιν ἡμῖν συμφέρον σπεύδοντα.* Hom. Clem. Ep. Clem. ad. Jac. 3. p. 7, 13: *διασκοπῶν τὸ ἴδιον καὶ οὐ τὸ κοινῇ πᾶσι συμφέρον.* Const. VI, 12. p. 172, 12: *συζητοῦντες πρὸς τὸ κοινωφελὲς εἰς διόρθωσιν* 1. Cor. 10, 33: *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν.* 1. Cor. 10, 24: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὸ ἑτέρου.* 1. Cor. 13, 5: [*ἡ ἀγάπη*] *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς.* Ich füge noch hinzu 1. Cor. 12, 7: *ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.* Didasc. VI, 12. p. 330: *συζητοῦντες πρὸς τὸ κοινωφελὲς εἰς διόρθωσιν καὶ ἐγράψαμεν καὶ ταύτην τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν.* Prof. Harnack weist dabei auf die 1. Cor. 10, 33 unmittelbar nachfolgenden Worte: *μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ* 1. Cor. 11, 1 als eine Art von Citationsformel hin. Immer wieder also kommen solche Quellennachweise vorzugsweise dem paulinischen Schriftthum zu gute.

Eine weitere Beobachtung betrifft die Seltenheit eschatologischer Agrapha. Es scheinen die synoptischen Evangelisten die eschatologischen Partieen des Urevangeliums am vollständigsten ausgenützt, dagegen auf christologischem und ethischem Gebiete manche nicht verwerthete Stoffe zurückgelassen zu haben.

Endlich aber ist noch darauf hinzuweisen, wie die echten aussercanonischen Herrenworte auch in diesen Nachträgen keine Verwandtschaft mit den apokryphischen Evangelien der Ägypter und der Hebräer an den Tag treten lassen, eine Thatsache, welche in dem nächsten Paragraphen noch weiteres Licht empfangen wird.

§ 12.

Zweifelhafte und unechte Agrapha.

Gegenwärtige Sammlung der Agrapha würde unvollständig sein, wenn nicht anhangsweise auch die von dem Verfasser dieser Untersuchungen für unecht gehaltenen Agrapha beigefügt würden, wodurch einem jeden Leser die Anwendung der in § 7 aufgestellten kritischen Grundsätze und eine daraufhin vorzunehmende Prüfung sämmtlicher Agrapha ermöglicht wird. Selbstverständlich wird an manchen Stellen die Grenzbestimmung zwischen echten und unechten Herrensprüchen eine schwankende bleiben. Dies gilt z. B. von den unter § 9, Textverzeichniss der echten Agrapha, aufgenommenen Citaten Logion 11. 19. 25. 36[b]. 38. 46 (vielleicht gar kein Citat). 57. 60. 61. Andererseits finden sich auch unter den nachstehend als unecht bezeichneten Agrapha etliche, welche bei fortgesetzter Prüfung als Ergebnisse einer echten Tradition sich erweisen könnten. Aber eben deshalb ist die Vorführung der gesammten Agrapha-Literatur für die Vollständigkeit gegenwärtiger Monographie unerlässlich.

Im Interesse der Vollständigkeit sind auch solche apokryphische Fragmente beigefügt, welche auf apostolische Persönlichkeiten zurückgeführt werden, sowie auch solche Agrapha allgemein didaktischen Charakters, welche den Anspruch, Herrenworte oder apostolische Worte zu sein, gar nicht erheben, mit aufgenommen, an welche sich noch einige Fragmente apokalyptischen Inhaltes anschliessen.

Es ergiebt sich mithin für § 12 folgende Anordnung:

A. Apokryphische Evangelienfragmente.

B. Apostolische Apokrypha.

C. Didaktische und apokalyptische Agrapha.

Das Verzeichniss der Autoren, welchen wir diese apokryphischen Citate verdanken, befindet sich am Ende dieses Paragraphen.

Zum Unterschiede von den echten „Agrapha" (§ 9—11) sind die nachstehenden Fragmente ausserCanonischer Schriften als „Apokrypha" eingeführt.

A. Apokryphische Evangelienfragmente.

Vorbemerkung.

Von den apokryphischen Evangelien, welche uns im Zusammenhang erhalten sind, umfassen die einen nur die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu (wie das Protevangelium Jacobi, das Evangelium Infantiae) die anderen nur die Leidensgeschichte (wie das Evangelium Nicodemi oder die Acta Pilati.) Ein apokryphes Evangelium, welches dem Inhalte nach den vier canonischen Evangelien parallel ginge und vornehmlich wie diese das Wirken Jesu umfasste, ist nicht vorhanden, obwohl es gewiss auch solche gegeben hat. Von den meisten apokryphen Evangelien sind nur die Namen, von wenigen auch einige kurze Fragmente erhalten. Lediglich vom Hebräerevangelium ist mit gutem Grunde anzunehmen, dass es bei seiner notorischen Anlehnung an das erste canonische Evangelium auch wesentlich dieselben Stoffe behandelt habe, obwohl auch eine Anzahl von Fragmenten dieser apokryphen Evangelienschrift über das erste canonische Evangelium hinausgeht. Ausserdem aber gibt es in der patristischen Literatur eine nicht geringe Zahl völlig anonymer Evangelienfragmente, welche den Stempel des Apokryphischen so bestimmt an der Stirn tragen, dass ihnen ein historischer Werth für die Ergänzung der evangelischen Geschichte vollständig abgeht, während ihnen allen eine Bedeutung für die Erforschung der urchristlichen Literatur nicht abzusprechen ist. Dies gilt besonders für diejenigen apokryphischen Evangelien, von denen eine grössere Zahl von Fragmenten erhalten ist, mit deren Hilfe über Charakter und Tendenz

der betreffenden apokryphischen Evangelienschriften eine etwas vollständigere Vorstellung gebildet werden kann. Für solche mit Namen genannte und bekannte apokryphische Evangelien, sowie für einige aussercanonische Texte zu canonischen Evangelien, kommen folgende Citate in Betracht.

Thomasevangelium	Hippolyt	Apokryphon	15.
Evang. des Philippus	Epiphanius	„	56.
Evang. der Eva	Epiphanius	„	23.
Evang. Nicodemi	Acta Pilati	„	42.
Marcusevangelium	Cod. Paris. L	„	20.
Lucasevangelium	Gregor. Nyss.,	„	26.
	Syr. Curet.	„	39.
Johannesevangelium	Cod. Templ.	„	48. 49.
Ägypterevangelium	Vgl. sub I.	„	16. 19. 54.
Didascalia-Evangelium	Vgl. sub II.	„	22. 32. 35—38. 40.
Hebräerevangelium	Vgl. sub III. Daselbst auch das Verzeichniss der Fragmente.		

Während bezüglich der wenigen zu den canonischen Evangelien des Marcus, Lucas und Johannes sowie hinsichtlich der je nur durch ein einziges Citat vertretenen aussercanonischen Evangelien des Thomas, des Philippus und der Eva auf die zu den betreffenden Citaten gegebenen Anmerkungen verwiesen werden muss, bedürfen die drei durch mehrfache Citate vertretenen Evangelien der Ägypter, der Didascalia und der Hebräer einer kurzen einleitenden Besprechung.

I. Das Ägypterevangelium.

Die Kenntniss des Ägypterevangeliums (*τὸ κατ’ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* Clem. Al. Strom. III, 9, 63. p. 539; *τὸ ἐπιφερόμενον κατ’ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* Hippol. Philos. V, 7. p. 98; *τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514) verdanken wir nur wenigen Schriftstellern. Es taucht zum ersten Male bei Clemens Al. auf, welcher im III. Buche seiner Stromata, aber auch nur hier, sonst nirgends, dieses Evangelium erwähnt und ein etwas grösseres Fragment daraus nach und nach mittheilt und bespricht. Vgl. Apokryphon 16. Es wird dann kurz darauf als bei den Naassenern im Gebrauche von Hippolyt

citiert. Apokryphon 54, um dann auf längere Zeit zu verschwinden. Erst mehr als anderthalb Jahrhunderte später bringt Epiphanius noch einmal ein Citat aus diesem apokryphischen Evangelium, wodurch der Gebrauch desselben bei Sabellius (um die Mitte des dritten Jahrhunderts) und bei seinen Anhängern erwiesen ist. Von da ab scheint nur noch der Name dieser Schrift in der Erinnerung haften geblieben zu sein.

Die vorhandenen Fragmente des Ägypterevangeliums lassen nun folgende Charakterzüge desselben erkennen:

1. eine stark ausgeprägte enkratitische Tendenz (vgl. Apokr. 16a bis 16f, vielleicht auch Apokr. 53);
2. eine mit der enkratitischen Tendenz gewöhnlich verbundene vegetarianische Richtung (vgl. Apokr. 16e);
3. eine wahrscheinlich an die altägyptische Mythologie sich anschliessende pantheistische Speculation, wonach die drei trinitarischen Hypostasen als blosse Erscheinungsformen des Göttlichen gefasst wurden (vgl. Apokr. 19);
4. eine ebenfalls auf ägyptischen Ursprung hinweisende Seelenwanderungslehre (vgl. Apokr. 54).

Wir haben es also hier mit einem häretischen Geistesprodukt zu thun, und die von Harnack (Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg 1889. S. 47) ausgesprochene Vermuthung, dass das *εὐαγγέλιον κατ᾽ Αἰγυπτίους* nicht von Häretikern, sondern von der ägyptischen Landeskirche gebraucht worden sei, dürfte sich nicht aufrecht erhalten lassen. Als hauptsächliche Instanz gegen diese Annahme erscheint, abgesehen von dem häretischen Inhalt der uns überlieferten Fragmente, das Verhalten sämmtlicher ägyptischen Theologen in dieser Hinsicht. Ausser Clemens nennt nicht ein einziger von ihnen das Ägypterevangelium. Und auch Clemens behandelt es nur einmal, nämlich im dritten Buche der Stromata. Und Origenes lässt in seiner reichen literärischen Hinterlassenschaft nicht eine einzige Spur des Ägypterevangeliums sichtbar werden. Sogar bei seiner Selbstentmannung, wo es doch so nahe gelegen hätte, taucht das enkratitische Evangelium nicht auf, obwohl dieses Ereigniss in eine Zeit fiel, da Clemens noch lebte. Nicht das Ägypterevangelium, sondern lediglich die Stelle aus dem ersten canonischen Evangelium Mt. 19, 12 hat den jugendlichen Origenes nach dem Be-

richt bei Eusebius (H. E. VI, 8. 2. p. 208) zu jener Selbstverstümmelung getrieben. Ebenso schweigen sich die nachorigenistischen Theologen Ägyptens über das nach den Ägyptern benannte Evangelium völlig aus. Das Alles wäre nicht möglich, wenn jenes Evangelium in der Landeskirche Ägyptens wirklich recipiert gewesen wäre. Und die weitere Annahme Harnacks, dass Clemens, geleitet von erworbener Einsicht, das Ägypterevangelium nicht in eine Reihe mit den vier canonischen Evangelien habe stellen und die bisherige Praxis seiner Kirche habe beschränken, mithin das Ägypterevangelium beseitigen wollen, hätte doch irgendwelche bestimmte Spuren bei Clemens hinterlassen müssen. Nach dem Wortlaute seiner Citate scheint aber selbst Clemens diese Evangelienschrift kaum persönlich eingesehen zu haben. Er sagt (Apokr. 16d): *φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ· φασὶ γάρ κτλ.* (also nicht *φησί*, sondern *φασί*, nämlich die Anhänger dieses Evangeliums). Und Apokr. 16f beruft er sich ausdrücklich auf einen Führer der ägyptischen Enkratiten, Julius Kassianus, als den Gewährsmann seiner Citate aus dem Ägypterevangelium (*διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι*). Wenn man nun diese ganz vage Bekanntschaft des Clemens Al. mit dem Ägypterevangelium und das völlige Schweigen aller übrigen ägyptischen Theologen über dasselbe zusammennimmt mit der Thatsache, dass der Gebrauch des Ägypterevangeliums nur bei häretischen Richtungen (bei den Enkratiten, bezeugt durch Clemens, vgl. Apokr. 16f, bei den Valentinianern, bezeugt durch Theodotus, vgl. Apokr. 16c, bei den Naassenern, bezeugt durch Hippolyt, vgl. Apokr. 54, und endlich bei den Sabellianern[1], bezeugt durch Epiphanius, vgl. Apokr. 19) constatiert und nur auf diesen engen Kreis häretischer Richtungen beschränkt gewesen ist, so dürfte damit die Annahme, dass hier ein altes Evangelium der ägyptischen Landeskirche vorgelegen habe, hinfällig werden. So wenig wie in dem Namen *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* will auch in der Benennung *τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* eine Landeskirche namhaft gemacht

1) Wenn Harnack die Sabellianer Leute nennt, „die man erst nachträglich zu Häretikern gestempelt hat", so möchte ich daran erinnern, dass viele häretische Richtungen anfänglich innerhalb der Kirche geduldet worden sind. Man denke z. B. an die Novatianer, welche erst in späterer Zeit als Ketzer behandelt wurden.

sein. Vielmehr wie dort die judaisierende Richtung in dem Namen des „Hebräerevangeliums" markiert wurde, so ist in dem Namen „Ägypterevangelium" der Einfluss specifisch ägyptischer Elemente (der ägyptischen Mythologie mit ihren Phasen der Gottesoffenbarungen, der ägyptischen Seelenwanderungslehre mit ihrem gleichfalls pantheistischen Hintergrund, des ägyptischen Therapeutenthums mit seinen enkratitischen und vegetarianischen Tendenzen) zum Ausdruck gebracht. Wie von beiden Evangelien, dem Hebräer- und Ägypterevangelium, die ersten Citate bei Clemens Al. gleichzeitig auftauchen, so scheint auch die Genesis beider Schriften — wenn auch von verschiedenem Mutterboden aus — eine verwandte gewesen zu sein. In der vegetarianischen Tendenz stimmen sie ohnehin mit einander überein.

Die Grundlosigkeit der durch Nichts, am allerwenigsten durch das (vom zweiten Clemensbriefe in seiner Reinheit aufbewahrte, vom Ägypterevangelium tendenziös gefälschte) Herrenwort, Logion 30, gestützten Hypothese von der Identität des Ägypterevangeliums mit der im zweiten Clemensbriefe fliessenden Evangelienquelle ist bereits auf S. 202. 203 dargethan worden.

Im übrigen vergleiche man:

Schneckenburger. Über das Evangelium der Ägyptier. Ein historisch-kritischer Versuch. Bern 1834.

Hilgenfeld. Nov. Test. extra canonem receptum. Ed. II. 1884. p. 42—48.

Resch. Eine Studie über das Ägypter-Evangelium. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben. 1888. Heft V. S. 232—241.

II. Das Didascalia-Evangelium.

Das namenlose Evangelium, welches die Didascalia gebraucht, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der christlichen Evangelien-Literatur. Da dasselbe noch fast gar nicht erforscht ist, mögen folgende Bemerkungen eine vorläufige Orientierung darbieten.

Die Didascalia, eine aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammende Kirchenordnung, die Quellenschrift der Constitutionen in ihrem grössten Bestande (Buch I bis VI), benützt ein aussercanonisches Evangelium, dessen aussercanonische

Bestandtheile der Redaktor der Constitutionen bei seiner Überarbeitung der Quellenschrift bis auf einige wenige Reste vgl. namentlich § 9. Logion 1. 2. 9. 24. 26. 33. 43. 45) getilgt hat. Schon diese Reste, welche der Redaktor der Constitutionen hat stehen lassen, beweisen, dass die von der Didascalia benützte Evangelienquelle auch in ihren aussercanonischen Bestandtheilen gute historische Elemente in sich schloss. Dieses gute Vorurtheil wird noch bestärkt durch das häufige Zusammentreffen des Didascalia-Evangeliums mit den synoptischen Evangelientexten, namentlich nach der Relation des ersten Evangeliums, welches auch einmal ausdrücklich namhaft gemacht wird. Vgl. nachstehend Apokryphon 40. Weiter kommt hinzu die Abwesenheit jeglicher häretischen Tendenz, wodurch das Didascalia-Evangelium hoch über dem Hebräer- und Ägypterevangelium steht. Denn wenn auch der Verfasser der Didascalia manchen ihm eigenthümlichen Theologumenen huldigt, so bewegt er sich doch wesentlich in den kirchlichen Anschauungen der vornicaenischen Zeit. Wenn dem nicht so gewesen wäre, so würde sein Werk wohl niemals die Hauptgrundlage der für die spätere kirchliche Entwickelung so wichtigen Constitutionen geworden sein.

Gleichwohl trägt das Didascalia-Evangelium auch zweifellos secundäre, stark apokryphe Züge. Jedoch gilt das hauptsächlich nur von der Passionsgeschichte, in welcher das Didascalia-Evangelium von der gesammten evangelischen Tradition in der stärksten Weise abweicht. Es ist daher nachstehend (Apokr. 32. 35. 36. 37. 38. 40), der Übersichtlichkeit halber in einzelne Abschnitte zerlegt, der Tenor der dem Didascalia-Evangelium eigenthümlichen Passionsgeschichte dargeboten, indem die aussercanonischen Zusätze und Bestandtheile kenntlich gemacht und die canonischen Parallelen unter dem Text angegeben sind. Daraus ergiebt sich folgender Verlauf für die Ereignisse der Leidenswoche.

Montag (*δευτέρας σαββάτου*). Erste Berathung des Synedrium, Jesus in Bethanien, Verabredung des Judas mit dem Synedrium. 35.

Dienstag *τρίτῃ τοῦ σαββάτου*. Genuss des Passahmahles. Ausführung des Verraths. 35. 32.

Mittwoch *τῇ τετάρτῃ τοῦ σαββάτου*. Jesus verbleibt während des ganzen Tages im hohen-

priesterlichen Gefängniss. Das Synedrium ist versammelt. 36.

Donnerstag (τῇ πέμπτῃ τῶν σαββάτων). Jesus, ins Gefängniss des Landpflegers übergeführt, verbleibt darin den ganzen Tag; in der Nacht darauf wird er verklagt. 37.

Freitag (τῇ παρασκευῇ). Vorm. 6—Nachm. 3 Uhr (ὥρας ἐνάτης) Kreuzigung.

Diese aussercanonische Chronologie der Leidenswoche, welche sehr genau durchgeführt ist, wird dadurch erzielt, dass das Didascalia-Evangelium in Betreff des Passahtermins das Synedrium einen Betrug begehen lässt (ἠπάτηκαν γὰρ αὐτοὺς περὶ ἡμερῶν), indem das Passah, ohne dass es die Bevölkerung eigentlich merkt, drei Tage vor dem gesetzlichen Termin gefeiert und auf den elften des Monats (ἐνδεκάτῃ τοῦ μηνός), auf den Dienstag (τρίτῃ σαββάτων), verlegt wird, um so, während die Hierosolymiten von den Festvorbereitungen hingenommen sind (οἱ γὰρ Ἱεροσολυμῖται περιεσπῶντο θυσίαις καὶ τροφαῖς τοῦ πάσχα) und die auswärtigen Festgäste erst noch erwartet werden (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἔξω ὢν οὔπω ἐληλύθει), die Gefangennehmung Jesu schnell und ohne Rumor vornehmen zu können (ἐκέλευον ταχέως ποιεῖν τὴν ἑορτήν, ἵνα ἄνευ θορύβου κρατήσωσιν αὐτόν). Die Unwahrscheinlichkeit dieser Passahverlegung und der secundäre Charakter dieser ganzen Darstellung leuchtet wohl Jedem ohne Weiteres ein [1]). Um so bemerkenswerther ist die Zuversicht, mit welcher diese aussercanonische Chronologie der Leidenswoche vorgetragen wird. Überhaupt ist das Bedeutsamste an diesem Didascalia-Evangelium, dass noch in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts in einer Kirchenschrift eine so stark aussercanonische Evangelienquelle benützt und die canonische Evangeliensammlung (abgesehen vom ersten canonischen Evangelium) völlig in Schatten gestellt werden konnte — ein schlagender Beweis dafür, dass nicht einmal der Evangeliencanon des N. T., geschweige denn der neutestamentliche Gesammtcanon, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts allenthalben zur Anerkennung durchge-

1) Es scheint namentlich die Rücksicht auf die eigenthümliche Fastenordnung der Didascalia bei dieser Chronologie massgebend gewesen zu sein.

drungen war[1]. Ja selbst wenn man den Ursprung der Didascalia bis in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts hinaufrücken wollte, so würde die ausgiebige Benützung einer aussercanonischen Evangelienquelle in einer so wichtigen Kirchenschrift auf die Geschichte des Canons sehr bedeutsame Streiflichter werfen.

Die echten aussercanonischen Bestandtheile sind in § 9. Logion 1[d.e]; 2[e.g]; 9[c]; 21[c]; 24[a]; 26[a]; 33[f]; 43. 21. 52; 45[b]; 49[a] aufgenommen. Nachstehend sind unter den Apokryphis 22. 32. 35. 36. 37. 38. 40 die unechten Partieen, welche namentlich die aussercanonische Leidensgeschichte umfassen, abgedruckt und für das theologische Publicum zugänglicher gemacht.

III. Das Hebräerevangelium.

[Vollständige Literatur-Nachweise bei Handmann. Das Hebräerevangelium. 1888. (Texte und Untersuchungen V, 3.) S. 2—25. Ausserdem kommt vorzugsweise in Betracht Hilgenfeld. N. T. extra can. rec. p. 5—38, sowie Nicholson. The gospel according to the Hebrews. London 1879.]

1. **Name.** Das judenchristliche Evangelium erscheint unter folgenden Namen:

a. *τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον.* — Euseb. H.E. III, 25. 5; III, 27, 4; IV, 22, 8; III, 39, 17; Clem. Al. Strom. II, 9, 45. Vgl. Var. 11. Apokr. 8.

b. *εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους* — in der Stichometrie bei Nicephorus ed. Scaliger p. 312. Fabr. Cod. Apocr. I, 144 mit der Angabe: versuum 2200 = *στίχων βσ.*

c. *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* — Epiph. Haer. XXX. 3. p. 127. Haer. XLVI, 1. p. 391.

d. evangelium secundum Hebraeos — Hieron. de vir. ill. II vgl. Apokr. 48; Hieron. in Mich. VII, 6. vgl. Apokr. 14[c]; Hieron. ad Matth. VI, 11. vgl. Var. 2; Orig. III, 671. 672. vgl. Apokr. 17.

e. evangelium juxta Hebraeos — Hieron. adv. Pelag. III, 1. vgl. Apokr. 2; Hieron. in Jes. XL, 12. vgl. Apokr. 14[d]; Hieron. ad Matth. XXVII, 16. vgl. Var. 9; Hieron. in Ezech. XVIII, 7. vgl. Apokr. 7. Beda Venerab. initio comm. in Luc.

1) Auch mit dem in der syrischen Kirche herrschend gewordenen Diatessaron Tatians zeigt das Didascalia-Evangelium keine direkte Verwandtschaft, obwohl der Ursprung der Didascalia auf Syrien hinweist.

f. evangelium Hebraeorum — Hieron. prooem. in Jes. XVIII. vgl. Apokr. 40; Hieron. in Ezech. XVI, 13. vgl. Apokr. 14e.
g. evangelium Judaeorum — Euseb. Theophan. vgl. Apokr. 21b.
h. Ἑβραϊκόν — Epiph. XXX, 13. p. 137. vgl. Apokr. 21a.
i. Ἰουδαϊκόν — Cod. Tischendorf. Vgl. Var. 2. 5. 8. Apokr. 30b.

Hieraus ergiebt sich, dass der Name „Nazaräerevangelium“ oder andererseits „Ebionitenevangelium“ (etwa τὸ κατὰ Ναζωραίους εὐαγγέλιον, τὸ κατ' Ἐβιωναίους εὐαγγέλιον) nirgends vorkommt. Die Identität ferner der Bezeichnungen: Ἰουδαϊκόν = Ἑβραϊκόν beweist, dass diese Benennungen nur Abbreviaturen des längeren Namens sind, womit über die Sprache des Evangeliums ebenso wenig Etwas ausgesagt werden soll, als durch die Abbreviatur: τὸ Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον (bei Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514). Denn mit letzterem Namen soll nicht gesagt sein, dass das Ägypterevangelium (τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον) etwa in ägyptischer Sprache geschrieben sei; in beiden Fällen sollen vielmehr durch die Namen κατ' Αἰγυπτίους, καθ' Ἑβραίους, oder kürzer: Ἑβραϊκόν, Ἰουδαϊκόν, Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον — zunächst die Volksgenossen bezeichnet werden, für welche das bezügliche Evangelium vorzugsweise bestimmt war, und sodann die Tendenz, nach welcher daraufhin die evangelische Geschichte aufgefasst und zur Darstellung gebracht war. Vgl. oben S. 318. 319.

2. **Die Citate des Hebräerevangeliums.** Die in der patristischen Literatur nachweisbaren Citate des Hebräerevangeliums, 40 an der Zahl, sind im Nachstehenden vollständig wiedergegeben und vertheilen sich in Varianten (1-11) und eigentliche Citate, in welchen letzteren nicht blos Wortabweichungen, sondern wirkliche Fragmente jenes apokryphischen Evangeliums mitgetheilt sind. Folgendes giebt eine Übersicht des ganzen Materials.

Clemens Al.	Var.	—	Apokr.	11.	Sa.	1.
Origenes	„	—	„	14a.b. 17.	„	3.
Eusebius	„	11.	„	18. 21b.	„	3.
Epiphanius	„	4.	„	1a.b.c. 3a. 4a. 5a. 6. 21a. 33.	„	10.
Hieronymus	„	1. 3. 6. 7a. 9. 10a.b.	„	2a. 4z. 7. 8. 12. 14c.d.e. 30a. 41a.b. 50.	„	19.
Cod. Tischendorf	„	2. 5. 8.	„	30b.	„	4.

Summa Varianten: 12. Fragmente: 28. Citate überhaupt: 40.

3. **Verbreitungsgebiet.** Es ist ein ausserordentlich engbegrenztes Verbreitungsgebiet, dessen das Hebräerevangelium sich zu erfreuen gehabt hat. Weder Clemens Rom., noch Hermas, noch Barnabas, noch die *Διδαχή* zeigen auch nur eine Spur jenes Evangeliums. Und was für das zweite Jahrhundert ganz besonders in die Wagschale fällt, auch die judenchristlichen Clementinen mit ihren zahlreichen Evangeliencitaten und Evangelienparallelen (gegen 150 an der Zahl) sind fern von jeder Berührung mit dem Hebräerevangelium. Dieser in den bisherigen Verhandlungen über das Hebräerevangelium noch gar nicht betonte Umstand ist ein sicherer Beweis für die verhältnissmässig späte Ausbildung und eng begrenzte Verbreitung dessen, was „Hebräerevangelium" genannt wurde, selbst in judenchristlichen Kreisen, und ist für sich allein schon hinreichend, die Hypothese von der Identität des Hebräerevangeliums mit dem Urevangelium in ihrer Haltlosigkeit aufzudecken[1]). Aber auch die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, welche die ersten Citate aus dem Hebräerevangelium bieten, benützen es äusserst spärlich und citieren es mit der grössten Reserve. Vgl. Apokr. 11. 14. 17. Dann verschwindet das Hebräerevangelium gänzlich aus dem Gesichtskreise des dritten Jahrhunderts. Erst im vierten Jahrhundert taucht es wieder auf, aber auch da nur bei drei Schriftstellern, bei Eusebius, bei Epiphanius und bei Hieronymus. Aber was wollen bei Eusebius[2]) drei Citate besagen gegenüber dem breiten Umfang seiner historischen, exegetischen und dogmatischen Schriften! Und auch die Citate bei Epiphanius, welche wahrscheinlich auf Rechnung seiner älteren Quellen kommen, beschränken sich auf einen engen Kreis, auf die Berichte über die judenchristlichen Richtungen in der Kirche. Lediglich Hieronymus hat für die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts — ähnlich wie Hilgenfeld für das neunzehnte Jahrhundert — dem Hebräerevangelium eine Bedeutung verliehen, welche weit über

1) So gründliche Forscher auf dem Gebiete des Urevangeliums, wie Holtzmann und Weiss, sind weit davon entfernt, das Hebräerevangelium mit dem Urevangelium zu identificieren. Vgl. dazu Handmann Seite 21.

2) Wahrscheinlich hatte Eusebius das Hebräerevangelium durch das in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrte Exemplar kennen gelernt. Vgl. S. 50.

den thatsächlichen Bestand hinausgeht. Dass ein Theodor von Mopsuestia, welcher an kritischer Unbefangenheit auch einen Origenes überragte, diesen Bestrebungen des Hieronymus mit vornehmem Spotte begegnete, zeigt deutlich, dass das Hebräerevangelium in der kirchlichen Literatur eine höchst unbedeutende Rolle spielte, und dass man auch in der kritischen Schule der Antiochener weit davon entfernt war, in dieser apokryphischen Schrift die Quelle der canonischen Evangelien, das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium, wofür es die Judenchristen ausgaben, zu erkennen und anzuerkennen. Mit diesem Befunde stimmt auch die übrige patristische Literatur überein und namentlich der Umstand, dass so viele aussercanonische Herrenworte echtesten Gehaltes (echte Agrapha) fortgepflanzt wurden, ohne dass auch nur ein einziges auf das Hebräerevangelium sich zurückführt. Wie zahlreich sind die Citate und Parallel-Citate in dem Textverzeichnisse der Agrapha (§ 9), und wie gross ist die Zahl der betheiligten Schriftsteller. Man vergleiche deren Verzeichniss oben S. 77—80. Und dann nehme man die Fragmente des Hebräerevangeliums vor! Man wird nicht eine einzige Parallele zu diesen Agrapha-Citaten wahrnehmen. Aber auch die übrigen Berührungen des Hebräerevangeliums mit der patristischen Literatur sind äusserst geringfügig. In dem Apokryphon 4 zeigt sich zwar ein Zusammentreffen des ebionitischen Hebräerevangeliums mit einer grossen Zahl von Schriftstellern (Justin, Clem. Al., Method., Didasc., Const., Augustin., Hilarius, Juvencus, Lactant., Orig.), aber es ist ebenso bestimmt wahrzunehmen, dass diese Verwandtschaft durch Handschriften, namentlich durch den Cod. D, bezw. dessen Archetypus, bei den griechischen, und durch die davon abhängigen altitalischen Versionen der canonischen Evangelien bei den lateinischen Vätern vermittelt ist, also in diesem Fall nicht auf einer Bekanntschaft mit dem Hebräerevangelium beruht. Ganz ähnlich verhält es sich mit Apokryphon 5, bei welchem ebenfalls Itala-Handschriften betheiligt sind. Dies sind zugleich auch die beiden einzigen Fälle, in denen der an Evangeliencitaten so reiche Justin mit dem Hebräerevangelium sich berührt, und ebenso auch die beiden einzigen Fälle, in denen das Hebräerevangelium mit den zahlreichen aussercanonischen Lesarten der ältesten Codices und Versionen eine Verwandtschaft aufzeigt. Wie isoliert stand also diese

apokryphische Schrift in der patristischen Literatur! Nur mit den Ignatianen trifft ein Fragment des Hebräerevangeliums (Apokr. 41) zusammen, und hier ist es noch sehr fraglich, ob die Ignatianen aus diesem Evangelium geschöpft haben. Eusebius wenigstens, der doch das Hebräerevangelium kannte, spricht nicht dafür, wenn er sagt: οὐκ οἶδ' ὁπόθεν (H. E. III, 36 p. 111). So bleiben nur noch einige apokryphische Schriften übrig, voran die Praedicatio Petri et Pauli (vgl. Apokr. 2[b]. 5[e]. 19[c]. 21[c]. 40[f].), ferner Pseudo-Abdias (Apokr. 48[b]), die Sibylle (5[f]) und einige spätere wie Jacob de Voragine, Gregorius Turonensis, Sedulius (vgl. Apokr. 41).

Man darf sich nur diesen Befund einmal recht klar machen, um einzusehen, dass das Hebräerevangelium in der That auf sehr enge Gebiete beschränkt gewesen sein muss. Damit stimmen übrigens vollkommen die zuverlässigen, detaillierten und sichtlich aus älteren Quellen stammenden Nachrichten bei Epiphanius (unten bei Apokr. 14 mitgetheilt) über die Wohnsitze der Nazaräer und Ebioniten überein. Denn enge, bis auf einzelne Dörfer genau abgegrenzte, Gebiete in Nord- und Ostpalästina, im südlichen Syrien mit einer Colonie in Cypern — das waren die Wohnsitze, wo die Nazaräer und Ebioniten, zum Theil dicht bei einander, zum Theil sogar mitten unter einander, nach den von Epiphanius benützten Quellennachrichten wohnten. Die daraus ersichtliche Isolierung wird aber bis zum Ende des vierten Jahrhunderts, als Hieronymus die Nazaräer in Beröa kennen lernte, nur noch weitere Fortschritte gemacht haben. Es war ein im Absterben begriffener Zweig an dem lebensvollen Baum der Kirche, an welchem das nazaräische Hebräerevangelium als verkümmerte Frucht gewachsen war.

4. **Die zwei Recensionen des Hebräerevangeliums.** Das Hebräerevangelium liegt uns nach seinen Fragmenten in zwei von einander erheblich abweichenden Recensionen vor. Die nazaräische Recension des Hebräerevangeliums (Hieron. „quo utuntur usque hodie Nazareni" —, „quod legunt Nazareni" —, „quod lectitant Nazaraei" —, „quod Nazaraei legere consueverant" —, doch auch: „quo utuntur Nazaraei et Ebionitae" Hier. lib. II ad Mtth. XII. 13. ed. Martianay IV[a], 17) ist uns vorzugsweise aus den Hieronymianischen Citaten in lateinischer Übersetzung bekannt. Doch stimmen mit denselben die griechischen Citate des Origenes (Apokr. 14[a.b]) sowie des Codex Tischendorf (Apokr.

30b) überein. Die ebionitische Recension ist uns lediglich durch Epiphanius bekannt. Sie stellt, weil auf älteren Quellen beruhend, jedenfalls ein früheres Stadium der Entwickelung dar, durch welche das aus dem ersten canonischen Evangelium herausgewachsene Hebräerevangelium hindurchgegangen ist. Während nun die nazaräische Recension das in vollständige Isolierung gerathene Judenchristenthum repräsentiert, stehen die ebionitischen Fragmente des Hebräerevangeliums den synoptischen Texten näher, wie hier auch doch einige Berührungen mit der patristischen Literatur und den alten Evangeliencodices Cod. D, Itala vgl. Apokr. 1. 5) sich zeigen. Wenn Hilgenfeld die beiden Recensionen mit ihren Fragmenten als zwei gesonderte Schriften: Nazaraeorum evangelium und Ebionaeorum evangelium behandelt hat, so ist Handmann sogar bis dahin fortgeschritten, die Epiphanius-Fragmente von dem Hebräerevangelium gänzlich auszuschliessen und ihren Context nicht einmal mit abzudrucken. Meines Erachtens nicht zum Vortheil der Sache. Die gemeinsamen Züge beider Recensionen sind trotz der Verschiedenheiten nicht zu verkennen. Vgl. nachstehend das über die Tendenz des Hebräerevangeliums Gesagte. Der Klärung und leichteren Beurtheilung wegen sind im folgenden die sämmtlichen Citate nach den beiden Recensionen gruppiert.

Nazaräische Recension.

Varianten 1. (2.) 3. (5.) 6. 7. 8. 9. 10. (11.) Apokrypha 2. 4b. 7. 8. 12. 14. (17.) (18.) 30. 41. 50.

Ebionitische Recension.

Varianten 4. Apokrypha 1. 3. 4a. 5. 6. 21. 33.

Unbestimmt.

Varianten (2.) (5.) (11.) Apokrypha 11. (17.) (18.)

5. **Die Sprache des Hebräerevangeliums.** In Betreff der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums steht es ausser Zweifel und ist auch allgemein anerkannt, dass die Epiphaniusfragmente eine originaliter griechische Abfassung voraussetzen. Vgl. namentlich das zu Apokryphon 1 Bemerkte. Hinsichtlich der nazaräischen Recension ist namentlich in Variante 9 ein von den meisten Instanzen anerkanntes Symptom

für ebenfalls originaliter griechische Abfassung mit späterer Übersetzung in das Syrochaldäische vorhanden. Auch lassen die Citate bei Clemens und Origenes nicht eine Ahnung davon aufkommen, dass die von ihnen citierten griechischen Fragmente des Hebräerevangeliums Übersetzungen aus einem syrochaldäischen Original sein sollten. Ebenso war auch das — doch vorzugsweise für Judenchristen geschriebene — erste canonische Evangelium originaliter griechisch verabfasst. Und dieses ist es ja, an welches die apokryphischen Bildungen des Hebräerevangeliums nach allen patristischen Nachrichten wie inneren Indicien sich ansetzten. Man wird demnach anzunehmen haben, dass auch das Hebräerevangelium ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben war und erst später für die nur aramäisch redenden Nazaräer in Syrien eine Übersetzung in das Syrochaldäische erfahren hat. Dieser Umstand scheint aber gerade noch in besonderer Weise die Isolierung jener Nazaräer und die von der gesammten übrigen urchristlichen Literatur abweichende Ausgestaltung ihres Evangeliums befördert zu haben, nachdem die literärische Entwickelung der Kirche schon längst den hebräischen und aramäischen Mutterboden verlassen hatte und in das griechische, ja sogar lateinische Idiom, ein anderer Zweig auch in das Syrische und Armenische, eingegangen war. Vgl. oben S. 40—42.

6. **Die Quellen des Hebräerevangeliums.** Die Hauptquelle des Hebräerevangeliums war ohne Zweifel das erste canonische Evangelium. Dafür sprechen in erster Linie die patristischen Nachrichten, nach welchen das Judenchristenthum in seinem frühesten Stadium das *κατὰ Ματθαῖον* benannte, bald an die Spitze des neutestamentlichen Canons gestellte Evangelium allein gebrauchte (vgl. Iren. I, 26, 1: solo autem eo quod est secundum Matthaeum utuntur —, III. 12, 7: Ebionaei autem eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes etc.) und erst in weiterer Entwickelung Änderungen, Kürzungen und Zusätze an demselben vornahm. Damit stimmt auch der innere Befund, wonach man den Gang des ersten canonischen Evangeliums im Hebräerevangelium wiederfinden kann. Vgl. namentlich die Erläuterung zu Var. 2. Aber auf die Stoffe des canonischen Matthäus beschränkt sich das Hebräerevangelium weder nach der nazaräischen, noch nach der ebionitischen Recension. Ausser den legendenhaften, apokryphischen und tendenziösen Zusätzen liegen

auch echte Stoffe zu Grunde, welche sich mit Lucas (vgl. Apokr. 18. 33. 41) und sogar Paulus (vgl. Apokr. 50) berühren, wahrscheinlich aber auf das Urevangelium zurückgehen. Vgl. die Erläuterungen zu Apokr. 18. 33. 41. 50, sowie zu Var. 2. 3. 5. 8. Es tritt also auch hier eine Zweiquellentheorie zu Tage. Während aber für das erste und dritte canonische Evangelium die Marcusquelle neben der vorcanonischen Evangelienquelle fliesst, bildet für das Hebräerevangelium, so weit ihm echte Stoffe zu Grunde liegen, das erste canonische Evangelium die Hauptquelle und ev. das vorcanonische Urevangelium die zweite Quelle. Tritt uns nun schon bei dem canonischen Matthäus die evangelische Geschichte in einer secundären Gestalt entgegen, so kann man in dem darauf aufgebauten Hebräerevangelium mit gutem Grunde bereits einen tertiären Niederschlag der evangelischen Überlieferung erkennen. Denn an vielen Stellen sieht man deutlich den Compilator (vgl. Apokr. 4[z]. 18), an anderen den Legendendichter (vgl. Apokr. 14. Var. 10), an anderen den bewussten Fälscher (vgl. Apokr. 1. 6. 33) bei der Arbeit, wie solches aus der Tendenz dieser apokryphischen Schrift im Vergleich zu den evangelischen Quellentexten in exakter Weise festgestellt werden kann.

7. **Die Tendenz des Hebräerevangeliums.** Beiden Recensionen des Hebräerevangeliums ist selbstverständlich eine stark ausgeprägte judenchristliche Tendenz gemeinsam. Diese gemeinsame judenchristliche Tendenz zeigt sich in folgenden Symptomen:

a. gesetzlicher Gewissensdruck (Apokr. 8),
b. Selbstgerechtigkeit (Apokr. 21),
c. Bevorzugung der Pharisäer an Stelle der Zöllner (Apokr. 1),
d. Betonung des Fastens (Apokr. 50),
e. Verherrlichung des Jacobus, des ältesten Vertreters des Judenchristenthums (Apokr. 50),
f. niedrig stehende Christologie (Apokr. 2. 4).

Die ebionitische Recension des Hebräerevangeliums zeichnet sich insbesondere durch eine starke Betonung des Vegetarianismus aus, dem zu Liebe die keckesten Fälschungen begangen worden sind. Vgl. Apokr. 1. 6. 33.

Das nazaräische Hebräerevangelium trägt folgende ihm eigenthümliche Charakterzüge:

a. eine Neigung zum Grotesk-Wunderbaren, zum Legendenhaften (Apokr. 14. Var. 10);

b. ein gnostisches Theologumenon über den heiligen Geist als *μήτηρ* des Messias (Apokr. 4z. 14);

c. eine gnostisch gefärbte Opposition gegen das alttestamentliche Prophetenthum (Apokr. 30);

d. in Analogie mit der bestimmt betonten Irrthumsfähigkeit der Propheten ein Ansatz zur Leugnung der Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit Jesu (Apokr. 2).

8. **Die Entwickelungsgeschichte des Hebräerevangeliums.** Auf Grund aller einschlagenden Wahrnehmungen lassen sich vier Phasen in der Entwickelung des judenchristlichen Evangeliums unterscheiden.

a. Erste Phase.

Die Judenchristen bedienen sich als des einzigen Evangeliums, ja als der einzigen canonischen Schrift Neuen Testamentes, des canonischen Matthäus (*εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*). Von dieser ältesten Stufe der Entwickelung geben uns sowohl Irenaeus als Epiphanius Kunde. Vgl. Iren. III, 12. 7: Ebionaei autem eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes. Iren. I, 26, 1: solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Epiph. XXX. 14. p. 138: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.* Auf dieser Stufe standen also die uns bekannten ältesten Vertreter des Judenchristenthums. Cerinth und Karpokrates, indem sie das ganze Evangelium des canonischen Matthäus mit Einschluss der Genealogie acceptierten, nach ihrer Weise interpretierten und als einzige canonische Schrift Neuen Testaments gebrauchten.

b. Zweite Phase.

Die Nachfolger des Cerinth und Karpokrates schritten dazu fort, den canonischen Matthäus zu castrieren, ähnlich also wie Marcion seinen Tendenzen zu Liebe das Lucasevangelium castriert hatte. Namentlich fiel sofort die Genealogie des canonischen Matthäus unter dem Messer dieser Tendenzkritik. Vgl. Epiph.

Haer. XXX, 14. p 138: *οὗτοι δὲ* (scil. die Nachfolger Cerinths) *ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κτλ.* Es ist kein Widerspruch zwischen dieser und der vorigen Epiphanius-Aussage, wie man von manchen Seiten geneigt gewesen ist anzunehmen. Vielmehr will Epiphanius zeigen, wie bei den Haeretikern Alles wankend, unsicher und ohne Beständigkeit ist (*πῶς πάντα χωλά, λοξὰ καὶ οὐδεμίαν ὀρθότητα ἔχοντα*). Und zum Erweise führt er an, wie die ersten Häupter des Judenchristenthums (*ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς*) das canonische Matthäusevangelium noch in seinem ganzen Umfange mit Einschluss der Genealogie gebrauchten, wie aber ihre Nachfolger (*οὗτοι δέ*) bereits anderen, fortgeschritteneren Anschauungen huldigten (*ἄλλα τινὰ διανοοῦνται*) und an die Castrierung des canonischen Matthäus sich wagten. Vgl. Epiph. Haer. XXVIII, 5. p. 113: *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ.*

c. Dritte Phase.

Man begnügt sich nicht mehr mit der Castrierung der überlieferten Evangelientexte, sondern man hält es schon für nöthig, an bewusste Fälschungen derselben zu gehen, Fälschungen aber, die sich noch auf Änderung und Umgestaltung weniger Worte beschränken. Es genügt, dem Herrenworte: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν* — ein *μὴ* vorzusetzen und ein *κρέας* einzuschieben, um den entgegengesetzten Sinn des ursprünglichen Herrenwortes zu gewinnen und die vegetarianische Tendenz einzuschmuggeln. Vgl. Apokr. 33. Auf derselben Linie steht die Verwandelung des *ἀκρίς* in *ἐγκρίς*. Vgl. Apokryphon 1. Wie im Ägypterevangelium wird das Wort des Herrn: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι κτλ.* durch Weglassung des *μὴ νομίσητε* umgestaltet und durch eine Ergänzung weniger gefälschter Worte zu einem Programm des essenischen Vegetarianismus und zu einem Protest gegen den alttestamentlichen Thieropferdienst umgestaltet. Vgl. Apokryphon 6. Dieses Stadium der Entwickelung stellen die von Epiphanius mitgetheilten Fragmente des ebionitischen Hebräerevangeliums dar. Vgl. dazu Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137: *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενο-*

θευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ (*Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν*) *ἐμφέρεται.* Es ist also immer noch der canonische Matthäus, aber nicht mehr blos verstümmelt (*ἠκρωτηριασμένος*), sondern bereits gefälscht (*νενοθευμένος*). Und da diese Fälschungen hauptsächlich im Dienste essenischer Askese geschehen sind, so darf man darin gewiss mit gutem Grunde die Nachwirkungen von der Auflösung des Essener-Ordens und seiner Verschmelzung mit dem ebionitischen Christenthum erkennen. Vgl. über dieses Ereigniss Credner, Beiträge I. S. 366—369.

d. Vierte Phase.

Endlich aber begnügte man sich nicht mehr mit kleinen, wenn auch weittragenden Textänderungen, sondern es erzeugte theils die haeretische Tendenz, theils der wuchernde Trieb nach Legendenbildung grössere apokryphische Zusätze, welche einerseits mit den evangelischen Quellentexten wenig oder oft Nichts mehr gemein hatten, andererseits durch Anknüpfung an die Texte des canonischen Matthäus und an das Urevangelium den Schein der Authenticität erweckten und dieser Neubildung den Anspruch, das Matthaei authenticum zu sein, zuwandten. In dieser Zwittergestalt lernte Hieronymus das nazaräische Hebräerevangelium kennen, so dass, zumal bei inzwischen erfolgter Übersetzung desselben in das Syrochaldäische, seine zwitterhaften Aussagen über das Verhältniss desselben zu dem canonischen wie zu dem vorcanonischen Matthäus einigermassen erklärlich sind.

In diesen vier Phasen der Entwickelung ist eine sowohl den patristischen Nachrichten als dem innern Sachverhalt entsprechende Genesis des judenchristlichen Evangeliums dargestellt. Vertreter des ersten Stadiums pflanzten sich noch bis auf die Zeiten des Irenaeus fort. Es waren dies die Judenchristen milder Observanz und universalistischer Tendenz, welche in dem Evangelium nach Matthäus ihr eigenes Programm ausgesprochen fanden und, als sie dies ihr Evangelium nicht nur in den kirchlichen Canon aufgenommen, sondern sogar an die Spitze des neutestamentlichen Canons gestellt sahen, in die kirchlich-katholische Entwickelung eingingen, um gleichzeitig mit der Consolidierung des Canons im Verlaufe des dritten Jahrhunderts allmählich völlig zu verschwinden. Das zweite Stadium, das der Castrierung des canonischen Matthäus, war gewiss nur von kurzer Dauer und hatte nur die

vorübergehende Bedeutung, den Process der mit dem canonischen Matthäus vor sich gehenden Umgestaltung in die haeretischen Evangelienbildungen der Nazaräer und Ebioniten einzuleiten. Diese beiden aber, das ebionitische und das nazaräische Hebräerevangelium, in welchen beiderseits ausser unechten Stoffen auch einige Elemente aus dem Urevangelium dem Tenor des ersten canonischen Evangeliums, wenn auch nicht mehr in ihrer Reinheit, eingewoben worden waren, und von denen das ebionitische Evangelium die ascetisch-essenische Richtung vertrat, während das nazaräische Evangelium zum Gnosticismus hin eine Brücke schlug, hatten zwar ein räumlich nur sehr eng begrenztes Verbreitungsgebiet, aber doch eine länger andauernde Geltung in jenen judenchristlichen Kreisen, bis nach einem letzten Aufflackern um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts (durch Hieronymus) die direkte Bekanntschaft der katholischen Kirche mit dem Hebräerevangelium (nach beiden Recensionen) vollständig erlosch, entsprechend dem allmählichen Aussterben jener Judenchristen, welche in ihren nordostpalästinensischen und südsyrischen Wohnsitzen eine von der Entwickelung der Gesammtkirche abgeschlossene Existenz noch eine Zeitlang gefristet haben mochten.

9. Variantenverzeichniss des Hebräerevangeliums.

1. Mt. 2, 6.

Hieron. in Matth. 2, 5. Opp. ed. Martianay.

Ac illi dixerunt in Bethleem Judaeae: Sic enim scriptum est per prophetam: Et tu Bethleem terra Juda etc. Librariorum hic error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus: Judae non Judaeae.

2. Mt. 4, 5.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει· εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ἀλλʼ ἐν ἱερουσαλήμ.

3. Mt. 6, 11.

Hieron. ad Matth. 6, 11. Opp. ed. Martianay. T. IVa. p. 21.

in evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi Mahar, quod dicitur Crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum (id est futurum) da nobis hodie.

4. Mt. 12, 47—50.

Epiph. Haer. XXX, 14. p. 139 A.

εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν, ὅτι τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ, καὶ ἀδελφοὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου.

5. Mt. 16. 17.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ ἰουδαϊκόν· υἱὲ ἰωάννου.

6. Mt. 21, 9.

Hieronymus Ep. 20. ad Damasum. Opp. ed. Martianay. T. IV a. p. 148.

denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna Barrama, id est Osanna in excelsis.

7. Mt. 23, 35.

a. Hieron. Comm. ad Matth. 23, 35. Opp. ed. Martianay. T. IV a. p. 113.

in evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum.

b. Scholion vetus (Tischendorf N. T. Ed. VIII. cr. maj. p. 155).

ζαχαριαν δε τον ιωδαε λεγει· διωνυμος γαρ ην.

8. Mt. 26, 74.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ ἰουδαϊκόν· καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο.

9. Mt. 27, 16.

Hieron. Comm. ad Matth. 27, 16. Opp. ed. Martianay. T. IV a. p. 135.

iste (Barrabas) in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.

10. Mt. 27, 51.

a. Hieron. ad Hedib. VIII. 1. Opp. ed. Martianay. T. IV a. p. 176.

In evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legi-

mus non velum templi scissum, sed superliminare mirae magnitudinis corruisse.

b. Hieron. in Matth. 27, 51. T. IVa. p. 139.

In evangelio, cujus saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.

11. Joh. 7, 53—8, 11.

Euseb. H. E. III, 39, 17. p. 116.

ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

10. Erläuterungen zu dem Variantenverzeichnisse.

Variante 1.

Credner (Beiträge I. S. 400) nimmt an, dass unter dem hieronymianischen Ausdruck: in ipso Hebraico — der alttestamentliche hebräische Text (von Mich. 5, 1), nicht aber das Hebräerevangelium, oder vielmehr, wie Credner sich ausdrückt, der hebräische Matthäus gemeint sei, welcher nie schlechtweg Hebraeus genannt werde. Das letztere ist richtig, aber das Hebräerevangelium, von welchem Epiphanius Haer. XXX, 13. p. 137 C. ausdrücklich sagt: *Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν* — könnte an sich wohl darunter zu verstehen sein. Doch weist das: ipso allerdings auf den hebräischen Urtext zurück. Der canonische Matthäus liest Mt. 2, 1: *ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, die Vulgata, der Syrer Curetons, etliche Itala-Handschriften aber sowie Cyprian lesen Juda. In Mt. 2, 6, in dem daselbst sehr frei wiedergegebenen Citate aus Mich. 5, 1, hat der canonische Text *γῆ Ἰούδα*, Cod. D dagegen mit den Itala-Codices: *Ἰουδαίας*. Jedenfalls stammen die beiden ersten Capitel des canonischen Matthäus nicht aus dem Urevangelium. Sollten dieselben – abgesehen von der sicherlich frühzeitig gestrichenen Genealogie — in dem Hebräerevangelium erhalten gewesen sein, so würde durch die Variante „Juda" eine Übereinstimmung mit dem canonischen Texte in Mt. 2, 6, aber eine Abweichung von Cod. Cantabr. und seinen Trabanten, sichtbar werden.

Variante 2.

In der Notitia Editionis Codicis Sinaitici (1860) erwähnt Tischendorf eine griechische Minuskelhandschrift aus dem neunten Jahrhundert, welche die beiden ersten canonischen Evangelien und ausser den Scholien vier Randbemerkungen zu dem ersten canonischen Evangelium mit dem Zusatze: *τὸ ἰουδαϊκὸν* sc. *εὐαγγέλιον* enthält [1]). Wie schon Tischendorf richtig bemerkt hat, geht daraus hervor, dass der Urheber dieser Randbemerkungen, welcher noch das *ἰουδαϊκὸν εὐαγγέλιον* zu vergleichen in der Lage war, deutlich sehen konnte, dass der Tenor des jüdischen Evangeliums dem Text des ersten canonischen Evangeliums parallel ging, und dass eine Verwandtschaft zwischen beiden Schriften wahrnehmbar sein musste, wenn es sich lohnte, solche unbedeutende Varianten zu notieren. Ob dagegen aus der einmaligen Übereinstimmung dieses *ἰουδαϊκόν* mit dem nazaräischen Hebräerevangelium des Hieronymus auf die Identität dieser beiden Schriften ein untrüglicher Rückschluss gezogen werden kann (vgl. Handmann S. 65), ist doch immerhin sehr fraglich. Die Texte dieses jüdischen Evangeliums waren wohl in steter Umbildung begriffen und wurden gewiss immer wieder durch neue Zusätze vermehrt. Gegen die Identität des Tischendorfschen *ἰουδαϊκόν* mit dem syrochaldäischen Hebräerevangelium der Nazaräer spricht namentlich die in der fünften Variante ersichtliche griechische Übersetzung des aramäischen (= syrochaldäischen) Zunamens *Βαριωνᾶ* durch *υἱὲ Ἰωάννου*. Aber auch schon in dieser ersten Variante des Codex ist es auffällig, dass die judenchristliche Bezeichnung: *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* (Mt. 4, 5) beseitigt und dafür das originale *ἐν Ἱερουσαλήμ* (= *εἰς Ἱερουσαλήμ* Lc. 4, 9) wiederhergestellt ist. Denn so wie es unter allen, welche sich mit der Frage nach dem Urevangelium eingehend beschäftigt haben, feststeht, dass die parallelen Berichte des ersten und dritten Evangeliums über die Versuchungsgeschichte eben aus der vorcanonischen Quelle stammen, so ist es auch zweifellos, dass die dem Urevangelium angehörende Namensform: *Ἱερουσαλήμ* (nie *Ἱεροσόλυμα*) auch Lc. 4, 9 original ist, während die Matthäus-Parallele: *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* eine secundäre, und

1) Es sind dies die Varianten: 2. 5. 8 und das Logion 30.

zwar aus judenchristlichen Kreisen stammende, Abwandelung des Originaltextes darstellt. Vgl. Apoc. 21. 10: *καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπ᾽ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἱερουσαλήμ,* wo der judenchristliche Apokalyptiker die Farben seiner Vision sichtlich aus dem Urevangelium, und zwar aus dem Versuchungsberichte (Mt. 4, 8: *παραλαμβάνει αὐτὸν — εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ κτλ.* Mt. 4. 5: *παραλαμβάνει αὐτὸν — εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*) entlehnt hat. Ferner Apoc. 11, 2: *ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν,* eine Stelle, welche ebenfalls aus dem Urevangelium stammt und welche bei Lucas (Lc. 21. 24: *καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν*) in der ursprünglichen Fassung erhalten ist. Auch aus ausserecanonischen Zeugnissen ist ja bekannt, dass den Juden Jerusalem schlechthin *ἡ ἁγία πόλις* war. Wie kommt nun das *Ἰουδαϊκόν* dazu, diese jüdische Reminiscenz des ersten canonischen Evangeliums zu streichen und durch das originale *ἐν Ἱερουσαλήμ* zu ersetzen? Entweder durch die Abhängigkeit von Lucas oder durch Zurückgehen auf das Urevangelium selbst.

Variante 3.

Es könnte an sich wohl zweifelhaft erscheinen, ob wir in dem Mahar eine Rückübersetzung aus dem Griechischen oder ein originales Wort des Urevangeliums vor uns haben, in welchem letzteren Falle die Auslegung des *ἐπιούσιος* und seine Ableitung von *τῇ ἐπιούσῃ* sc. *ἡμέρᾳ* (Act. 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18) endgiltig entschieden wäre. Auch ist dabei die Möglichkeit offen zu halten, dass unter den aramäisch redenden Nazaräern gerade bei dem Herrengebete, einem so hervorragenden liturgischen Theile der urchristlichen Überlieferung, die originale hebräische Fassung desselben aus dem Urevangelium und aus der mündlichen Tradition hätte fortleben können. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit aber leitet ein altsyrisches Herrengebet, welches im Anhang zu der syrischen Liturgie des Severus mitgetheilt ist, auf den richtigen Urtext hin. Das daselbst in wesentlicher Übereinstimmung mit dem canonischen Matthäustexte abgedruckte Herrengebet bietet nämlich folgende bedeutsame Variante: da nobis panem indigentiae nostrae hodie — mithin einen Text, welcher mit der

in jüngster Zeit unter Anderen namentlich von Cremer (Bibl.-Theol. Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität 4. Aufl. 1886. S. 342—346) wie auch von B. Weiss (Matthäusevangelium S. 185. Anm. 1 und S. 7. Anm. 2) und ebenso von den hebräischen Übersetzungen des N. T. vertretenen Erklärung des *ἄρτος ἐπιούσιος* (Delitzsch und Salkinson לֶחֶם חֻקֵּנוּ, die engl. Übersetzung: לֶחֶם צָרְכֵּנוּ) in überraschender Weise zusammentrifft. Vgl. Prov. 30, 8: לֶחֶם חֻקִּי = LXX: *τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐταρκῆ* = Vulg. victui necessaria. Exod. 16, 22: לָקְטוּ לֶחֶם — LXX: *συνέλεξαν τὰ δέοντα*. So trägt die Lesart des altsyrischen Herrengebetes: panem indigentiae nostrae den Stempel grösster Wahrscheinlichkeit, und dem gegenüber gewinnt die Lesart des Hebräerevangeliums umsomehr den Anschein einer späteren Interpretation und einer verfehlten Rückübersetzung des canonischen *ἐπιούσιος* mit gleichzeitiger irrthümlicher Ableitung desselben aus *τῇ ἐπιούσῃ* sc. *ἡμέρᾳ*.

Variante 4.

Das oben unter Variante 4 mitgetheilte Epiphanius-Citat stellt eine gekürzte Parallele zu Mt. 12, 47—50 dar. Am Schlusse des Citats treten aber auch Textabweichungen hervor: *οὗτοί εἰσιν* = Lc. 8, 21, ferner die völlig aussercanonischen Varianten *καὶ ἀδελφοὶ* (in Wiederholung nach dem besten Cod. des Epiph. vgl. Hilgenfeld p. 31) *οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα*. Der Wechsel des Plurals und Singulars, welcher in den Evangelientexten und Citaten sehr häufig vorkommt, hat keine Bedeutung. Dass aber ein älterer Quellentext hier vorliegt, wird wahrscheinlich durch das Zusammentreffen des *ποιοῦντες* mit dem zweiten Clemensbriefe und Clemens Al. Vgl. oben S. 208. Übrigens ist es noch sehr fraglich, ob das ganze Citat bei Epiphanius wirklich aus dem Hebräerevangelium entnommen ist. Eine bestimmte darauf bezügliche Citation liegt nicht vor.

Variante 5.

Hierbei vgl. man das zu Variante 2 Gesagte.

Variante 6.

Die Behauptung Hilgenfelds (mit Berufung auf Merx vgl. Hilgenfeld p. 25), dass die Form Osanna nothwendiger Weise aus

dem Aramäischen abgeleitet werden müsse, ist keineswegs stichhaltig. Denn neben der volleren hebräischen Form הוֹשִׁיעָה (Ps. 118, 25) kommt auch die kürzere Form הוֹשַׁע (Ps. 86, 2) sehr wohl vor. Und die zweite Form Barrama weist doch viel stärker auf das Hebräische: בָּרָמָה als das chaldäische: בְּרָמָא hin. Wahrscheinlich haben wir also hier die aus dem Urevangelium stammende hebräische Form des Zurufs: *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* Mt. 21, 9. Auch dieses liturgische Rufwort nach hebräischem Typus könnte gleichwohl mitten unter dem aramäischen Texte des nazaräischen Hebräerevangeliums gestanden haben, wie eine ähnliche Möglichkeit bei Variante 3 offen zu halten ist.

Variante 7.

Es wird wohl eine ungelöste Frage bleiben, ob die Lesart des Hebräerevangeliums: filium Jojadae eine Nachwirkung aus dem Urevangelium, bezw. aus alten Handschriften, oder eine Correktur darstellt, um unter Bezugnahme auf 2. Chron. 24, 20. 21 (LXX: *τὸν Ἀζαρίαν τὸν τοῦ Ἰωδαέ*) die Schwierigkeit des Textes in dem ersten canonischen Evangelium: *Ζαχαρίαν υἱὸν Βαραχίου* (Mt. 23, 35) zu beseitigen. Das von Tischendorf citierte Scholion scheint sich auf handschriftliche Quellen nicht zu stützen, sondern die Identität beider Namen (Barachia = Jojada) lediglich als Vermuthung auszusprechen. In Betreff der Lesart des Hebräerevangeliums nimmt B. Weiss (Matthäusevangelium S. 9. Anm. 1) mit Bestimmtheit an, dass nur eine vermeintliche Verbesserung des canonischen Matthäustextes darin vorliege. Immerhin aber bleibt das Zusammentreffen jenes Scholion mit dem Hebräerevangelium beachtenswerth.

Variante 8.

Indem das ausserканonische *καταρᾶσθαι* aus dem *ἰουδαϊκόν* neben dem canonischen *καταθεματίζειν* (Mt. 26, 74) als Übersetzungsvariante von קַלֵּל erklärt werden kann, scheint hier das Symptom einer Abhängigkeit von einem hebräischen vorcanonischen Quellentext hervorzutreten. Doch vgl. dagegen B. Weiss. Matthäusevangelium S. 9. Anm. 1.

Variante 9.

Nach den Zeugnissen des Origenes und eines alten Scholion (des Anastasius) hat in Übereinstimmung mit manchen Codices und Versionen das erste canonische Evangelium den Namen des Gefangenen in der Weise dargeboten, dass *Βαραββᾶς* nur der patronymische Zuname, *Ἰησοῦς* aber der wirkliche Eigenname des Mörders gewesen ist. Und zwar wird in dem gedachten Scholion das Patronymicum ganz in derselben Weise wie bei Hieronymus im Hebräerevangelium, nur mit Weglassung des eorum, erklärt: *ως γαρ εοικεν πατρωνυμια του ληστου ην ο βαραββας, οπερ ερμηνευεται διδασκαλου υιος.* Daraus geht doch mit höchster Wahrscheinlichkeit hervor, dass auch das Hebräerevangelium mit denjenigen Handschriften des ersten canonischen Evangeliums übereinstimmte, in welchen „Barabbas“ nur als patronymischer Beiname neben dem Eigennamen Jesus genannt war. Wenn aber nun Hieronymus die Übersetzung dieses Beinamens nicht als filius magistri, sondern als filius magistri eorum wiedergiebt, so wird es wohl bei der zuerst von Paulus aufgebrachten und von Credner, de Wette, Bleek, Delitzsch, Holtzmann und Anderen gebilligten Annahme sein Bewenden haben müssen, dass bei der auch aus anderen Gründen wahrscheinlichen Übersetzung des ursprünglich griechisch redigierten Hebräerevangeliums ins Aramäische der Accusativ *Βαραββᾶν* in einem andern Casus bietet das erste canonische Evangelium den Namen überhaupt nicht) irrthümlicher Weise als wirkliche Namensform gefasst worden ist und dann die Deutung: „Sohn unseres Lehrers“ = בר רבן erfahren hat. Vgl. Credner, Beiträge I. S. 404. 405. Hieronymus hat dann diese Deutung des Namens aus dem Aramäischen ins Lateinische mit der dritten Person: filius magistri eorum übertragen. Denn dass der Genetiv: eorum zu der Übersetzung des Namens gehört, ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus, dass sonst in dem hieronymianischen Texte dieser Genetiv keine grammatische Stellung und keinen irgendwie fassbaren Sinn hätte.

Variante 10.

Hilgenfeld und seine Anhänger sehen in der Relation des Hebräerevangeliums, wonach im Momente des Todes Jesu eine

Überschwelle (superliminare) (= *ὑπέρθυρον* Jes. 6, 4 LXX) im Tempel zerborsten sei, das Ursprünglichere und Einfachere, dagegen in dem durch die Synoptiker berichteten Zerreissen des Vorhanges das Tendenziöse einer späteren Evangeliendichtung. Das wäre ganz schön, wenn es wirklich um das Zerbrechen einer einfachen Überschwelle sich handelte. Aber der Zusatz: mirae magnitudinis oder gar infinitae (!) magnitudinis ist das reine Gegentheil von Einfachheit, ist stark apokryphische Vorliebe für das Wunderbare im crassesten Sinn, ist das deutliche Symptom einer in sehr späte Zeit fallenden Legendenbildung. Gegenüber dem Zerreissen eines dünnen Vorhangs verlangte diese ungesunde Legendensucht das donnernde Zerbersten einer massiven Überschwelle infinitae magnitudinis. Vgl. ein anderes Symptom solcher Vorliebe für das Grotesk-Wunderbare in Apokr. 11.

Variante 11.

Ob die von Papias bei Eusebius erwähnte *γυνὴ ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθεῖσα* identisch ist mit der Ehebrecherin, welche der Cod. Cantabr. in dem aussercanonischen Zusatze zu Joh. 8, 1 ff. als *γυναῖκα ἐπὶ ἁμαρτίᾳ εἰλημμένην* bezeichnet, ist immerhin fraglich. Vgl. das darüber oben S. 32 f., S. 36 ff. Gesagte. Bejahenden Falls würde hier eine Benützung der vorcanonischen Evangelienquelle wie im Cod. D so im Hebräerevangelium, aber auch das Vorhandensein starker Differenzen im Texte (*διαβληθεῖσα* = *εἰλημμένη*) zu constatieren sein. An sich ist es nicht wahrscheinlich, dass ein judenchristliches Evangelium jene, die vollste Gesetzesfreiheit athmende, antipharisäische Perikope von der begnadigten Ehebrecherin aus dem Urevangelium aufgenommen haben sollte. In der judenchristlichen Tendenz liegt vielmehr jenes apokryphe Logion: *καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτο [γυνή] τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖ.* Vgl. Apokryphon 46.

Indess auch der judenchristliche Cod. D hat jene Perikope enthalten, wobei freilich auch andrerseits nicht zu vergessen, dass zwischen einem Evangelien-Codex und einer Tendenzschrift, wie dem Hebräerevangelium, noch eine grosse Kluft besteht. B. Weiss bezieht übrigens die Papias-Nachricht gar nicht auf die Perikope Joh. 8, 1 ff., sondern auf die Sünderin Lc. 7, 37, in welchem Falle eine weitere Berührung des Hebräerevangeliums mit dem

Urevangelium in Fortfall käme. Vgl. Weiss. Matthäusevangelium, S. 8. Anm. 2.

11. **Schlussbemerkung zu dem Hebräerevangelium.** Besondere Erwähnung verdient noch die Anschauung von B. Weiss, welcher das Hebräerevangelium lediglich auf Grund unsrer griechischen Evangelien entstanden sein lässt und namentlich eine Benützung des Lucasevangeliums, aber auch selbst des johanneischen Evangeliums (vgl. Apokryphon 21: *λίμνη Τιβεριάδος* mit Joh. 6, 1; 21, 1), statuiert. Vgl. Weiss. Matthäusevangelium S. 6 ff. Und allerdings wird in den allermeisten Fällen, wo Anknüpfungen an echte evangelische Stoffe vorliegen, ein zwingender Beweis für direkte Benützung des Urevangeliums nicht zu erbringen sein. Nur in Apokryphon 41 tritt ganz bestimmt eine echte aussercanonische Übersetzungsvariante des hebräischen Quellentextes zu Lc. 24, 39 hervor. Aber auch hierfür könnte eine Vermittelung, etwa durch die Praedicatio Petri, mit welcher das Hebräerevangelium wie sonst mehrfach so auch in diesem Falle sich berührt, stattgefunden haben, ohne dass ein direktes Schöpfen aus dem Urevangelium anzunehmen wäre. Jedenfalls ist die Ausbeute, welche das Hebräerevangelium nach den uns erhaltenen Fragmenten an echten aussercanonischen Evangelienstoffen bietet, ausserordentlich mager.

Mit B. Weiss (Matthäusevangelium S. 5) stimme ich schliesslich in der Auslegung von Euseb. H. E. III. 25, 5. p. 100 überein [1]), wonach Eusebius das judenchristliche Evangelium kaum und jedenfalls an letzter Stelle unter die *ἀντιλεγόμενα* rechnet und vielmehr geneigt ist, dasselbe den *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* beizuzählen [2]).

1) Der bezügliche Text lautet bei Eusebius folgendermassen: *ἤδη δ' ἐν τούτοις* (sc. solche Schriften, welche *τινὲς ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*) *τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι.* Doch wäre es auch möglich, dass zu *ἐν τούτοις* aus dem Vorhergegangenem *ἐν τοῖς νόθοις* zu ergänzen wäre. Jedenfalls rechnet Eusebius am Schluss des Capitels die *αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀποπλάσματα* unter die *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ.*

2) Ein Irrthum ist es dagegen, wenn B. Weiss unter Bezug auf H. E. III, 36, 11. p. 111, 5: *οὐκ οἶδ' ὁπόθεν* — annimmt, dass Eusebius persönlich das Hebräerevangelium wahrscheinlich gar nicht gekannt habe. Vgl. die Erläuterung zu Apokryphon 41.

A. Textverzeichniss der apokryphischen Evangelienfragmente mit kritischen Anmerkungen.

Apokryphon 1.

(Mt. 3, 1—6 = Mc. 1, 1—6 = Lc. 3, 1—7.)

[Grabe I. p. 27. Credner, Beiträge I. p. 334. Hilgenfeld p. 33. 36. Nicholson p. 38.]

a. Ephiph. Haer. XXX, 13. p. 138 A.

ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *εὐαγγελίου ἔχει ὅτι ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις*[1]) *Ἡρῴδου*[2]) *τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν*[3]) *Ἰωάννης βαπτίζων*[4]) *βάπτισμα μετανοίας*[5]) *ἐν τῷ Ἰορδάνη ποταμῷ*[6]), *ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν*[7]) *τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου*[8]) *καὶ Ἐλισάβετ*[9]), *καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες*[10]).

b. Epiph. Haer. XXX, 14. p. 138 D.

ὡς προείπομεν λέγοντες ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις[11]), *Ἡρῴδου*[12]) *βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα*[13]), *ἦλθέ*[14]) *τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων*[15]) *βάπτισμα μετανοίας*[16]) *ἐν τῷ Ἰορδάνη ποταμῷ*[17]) *καὶ τὰ ἑξῆς.*

c. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137 D. 138 A.

καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων[18]), *καὶ ἐξῆλθον*[19]) *πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν*[20]), *καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα*[21]). *καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ*[22]). *καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.*

Eine vierfache Beobachtung drängt sich bei Vergleichung dieser, der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums angehörigen, Frag-

1) Mt. 3, 1. 2) Lc. 3, 1. 3) Lc. 3, 3. 4) Mt. 3, 1; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 5) Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 6) Mt. 3, 6; Mc. 1, 5. 7) Lc. 1, 5. 8) Lc. 3, 2. 9) Lc. 1, 5. 10) Mt. 3, 5; Mc. 1, 5. 11) Mt. 3, 1. 12) Lc. 3, 1. 13) Lc. 3, 2a. 14) Lc. 3, 3. 15) Mt. 3, 1; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 16) Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 17) Mt. 3, 6; Mc. 1, 5. 18) Mc. 1, 4. 19) Lc. 3, 12. 20) Mt. 3, 6; Mc. 1, 5. 21) Mt. 3, 5; Mc. 1, 5. 22) Mt. 3, 4.

mente mit den (unter dem Text angegebenen) canonischen Paralleltexten auf:

1. die vielfache Übereinstimmung mit den canonischen Parallelen,
2. dabei eine sprungweise Berührung mit sämmtlichen drei synoptischen Evangelien, welche aber wahrscheinlich aus einer Ineinanderarbeitung des canonischen und vorcanonischen Matthäus zu erklären ist (vgl. oben S. 328. 329),
3. eine dabei eingeschmuggelte judaistische Tendenz, indem an Stelle der sicher dem Urevangelium angehörigen τελῶναι (Lc. 3, 12) die φαρισαῖοι eingerückt sind, im direkten Widerspruch mit Lc. 7, 29. 30: *οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ* (vgl. als Analogon die justi, boni, *ἄξιοι* in Apokryphon 21),
4. die vegetarianische Tendenz, indem durch eine kleine Änderung des griechischen Textes die *ἀκρίδες* (beglaubigt nicht nur durch Mt. 3, 4 = Mc. 1, 6, sondern auch durch Justin Tryph. c. 88. p. 316 B: *μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον*) in *ἐγκρίδες* (Kuchen) verwandelt worden sind. Durch Benützung des ebenfalls griechischen Textes aus Num. 11, 8: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ μάννα*) *ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου* — wurde mit einer fast unmerklichen Fälschung die animalische Heuschreckenspeise in eine rein vegetabilische Nahrung umgewandelt. Vgl. dazu als Analogon im Hebräerevangelium Apokryphon 33, die Verschmähung des Fleisches des Passahlammes von Seiten Jesu, desgleichen Apokryphon 6, die starke Verwerfung der Thieropfer, und im Ägypterevangelium: *πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς* (Apokryphon 16e).

Apokryphon 2.

(Mt. 3, 13.)

[Fabricius I, 340. 367. II, 800. Hilgenfeld p. 15. 19. 20. Nicholson p. 36. 38. Handmann p. 67. 68.]

a. Hieron. adv. Pelag. III, 2. Opp. ed. Martianay. Tom. IV^b. p. 533. In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesareensi habetur bi-

bliotheca, narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

b. Auctor de rebaptismate c. 17. (Cypriani Opp. ed. Hartel III. p. 90.)

confictus liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua esse compulsum.

Diese die Vorbereitung zur Taufe Christi betreffende Legende gehört dem Hebräerevangelium nach der nazaräischen Redaktion und der Praedicatio Petri et Pauli (*Κήρυγμα Πέτρου*) an, welche letztere Schrift auch in Apokryphon 21. 41 eine nähere Verwandtschaft mit dem nazaräischen Evangelium aufzeigt. Das Judenchristenthum ist auf dieser Stufe schon dazu fortgeschritten, dass es die Sündlosigkeit Jesu anzutasten wagt, wenn auch in der verschämten Weise, als ob in dem Mangel des Sündenbewusstseins Jesu eine ignorantia seinerseits gelegen habe. Die Kritik des Autors de rebaptismate, dass diese Unterstellung „contra omnes scripturas" sei, trifft den Sachverhalt. Es fehlen hierzu alle canonischen und sonstigen patristischen Parallelen.

Apokryphon 3.

(Mt. 3, 14. 15.)

[Credner p. 343. Hilgenfeld p. 33. 36. 37. Nicholson p. 42.]

Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 C.

καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Auch hier steht das ebionitische Hebräerevangelium der durch den canonischen Matthäus und ausserdem durch Justin vertretenen Tradition sehr nahe. Die Abweichung betrifft in erster Linie die chronologische Stellung des Vorgangs, welcher nach der canonischen

Relation vor der Taufe, nach der Darstellung des ebionitischen Evangeliums erst nach der Taufe stattfand. Das: *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν κτλ.* nämlich steht in dem Epiphanius-Citate erst nach den beiden folgenden Apokryphis 4. 5, so dass auf dem *καὶ τότε* ein emphatischer Nachdruck liegt. Erst nach der dreimaligen Stimme vom Himmel und nach der wunderbaren Lichterscheinung habe Johannes die Messianität Jesu erkannt und da erst (*καὶ τότε*) sei er niedergefallen. So gewiss nach dieser Darstellung der Vorgang psychologisch leichter zu verstehen ist als nach der canonischen Relation Mt. 3, 14. 15, so schmeckt doch das *προσπεσὼν* wie auch die dreimalige Wiederholung der Himmelsstimme nach apokryphischer Übertreibung. Auch die Bitte des Täufers, dass Jesus ihn taufen möge, macht durchaus nicht den Eindruck des Ursprünglichen. Überdem liegt wahrscheinlich in dem *δέομαι* (mit der Bedeutung: bitten) eine leise Änderung des Textes vor. Nämlich zu dem *χρείαν ἔχειν* (Mt. 3, 14) bietet Justin die Übersetzungsvariante: *ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι* Tryph. 88. p. 315 D, so dass auch der vom Hebräerevangelium gebrauchte Text wahrscheinlich das *δέομαι* in der Bedeutung „bedürfen" gehabt hat. Secundär ist auch sicher die Anrede: *κύριε* aus dem Munde des Täufers. Zu dem *πρέπον πληρωθῆναι πάντα* haben wir eine canonische Parallele Lc. 24, 44: *δεῖ πληρωθῆναι πάντα*, während die Fassung des canonischen Matthäus: *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* (Mt. 3, 15) in den Ignatianen wiederkehrt: *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ*. Ign. ad Smyrn. I, 1. p. 82, 13. Eine ganz andere Darstellung über das Gespräch des Täufers mit Jesu giebt die syrische Taufliturgie des Severus. (Siehe darüber den Excurs am Schluss von Apokryphon 5.) Die Analyse dieses Taufberichtes lässt sehr archaistische Elemente erkennen, die darin enthalten sind.

Apokryphon 4.

(Mt. 3, 17 = Lc. 3, 22.)

[Credner p. 343. Hilgenfeld p. 33. 36. 37. Handmann p. 68. 69. Nicholson p. 38 sqq. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. Theil 1889. S. 47 ff.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 B.

καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.

καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

b. Codex Cantabrigiensis ad Lc. 3, 22.

καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε.

c. Justin. Dial. c. Tryph. c. 88. p. 316. C. D.

τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαβὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

d. Justin. Dial. c. Tryph. c. 103. p. 331 B.

ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

e. Ep. ad Diogn. c. 11. p. 501 D.

οὗτος ὁ ἀεί, σήμερον υἱὸς λογισθείς.

f. Clem. Al. Paed. I, 6, 25. p. 113.

αὐτίκα γοῦν βαπτιζομένῳ τῷ κυρίῳ ἀπ' οὐρανῶν ἐπήχησε φωνὴ μάρτυς ἠγαπημένου· υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

g. Method. Conviv. VIII, 9. p. 192 sq.

ἔοικε δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ τοῦτο μάλιστα προσεοικέναι καὶ συμφωνεῖν τὸ χρησμῳδούμενον ἄνωθεν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῷ Χριστῷ ἐπὶ τὸν ἁγνισμὸν ἥκοντι τοῦ ὕδατος ἐν τῷ Ἰορδάνῃ· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

h. Didasc. II, 32. p. 263.

ἐφ' ἕκαστον ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν λέγων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

i. Const. II, 32. p. 60.
ἐφ᾽ ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν λέγων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

k. Acta Petri et Pauli c. 29. (Tischendorf, Acta apost. apocr. p. 11.)
ὁ πατὴρ εἶπεν· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

l. Cod. Vercell., Veron., Colb. Par., Corbej. (ff 2), Rhedig. Vratisl.
Filius meus es tu, ego hodie genui te.

m. Orig. Hom. in Ezech. VI, 3. Opp. ed. de la Rue. III. p. 377d.
si factus fuero peccator, generans me in peccatis diabolus et assumens sibi eam vocem, qua pater deus ad salvatorem locutus est, dicit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

n. Lactant. Instit. div. IV, 15. p. 395.
cum primum coepit adolescere, tinctus est a Johanne propheta in Jordane flumine . . . Tunc vox audita de coelo est: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

o. Juvenc. Hist. ev. I, 361 sqq.
Tunc vox missa dei longum per inane cucurrit,
ablutumque undis Christum flatuque perunctum
adloquitur: Te, nate, hodie per gaudia testor
ex me progenitum, placet haec mihi gloria prolis.

p. Hilarius. De trinitate VIII, 25. ed. Maffei T. II. p. 230d.
post consummati baptismi nativitatem haec quoque proprietatis significatio audita est voce testante de caelo: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

q. Hilarius. De trinitate XI, 18. p. 387a.
ascendente eo de Jordane vox dei patris audita est: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

r. Hilarius. Comm. in Ps. II (v. 7) c. 29. T. I. p. 48a.
scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

s. Hilarius. Comm. in Matth. (II, 6) T. I. p. 676b.
vox deinde de caelis ita loquitur: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

t. Faustus ap. Augustin. Contra Faustum XXIII, 2. Tom. VIII. p. 423c. (ed. Ven. 1729).

factum aliquando esse filium dei, post annos dumtaxat secundum Lucae fidem ferme triginta, ubi et vox tunc audita est dicens ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

— — legitur illud: Filius meus es tu, ego hodie genui te, aut: Hic est filius meus dilectissimus, in quo bene complacui.

u. Augustin. Enchiridion ad Laurentium c. 14 (18) T. VI. p. 215a.
unde vox illa patris super baptizatum facta est: Ego hodie genui te.

v. Augustin. De consensu evangelistarum II, 14. 31. T. III. 2. p. 46e.
illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo (2, 7) scriptum est: Filius meus es tu, ego hodie genui te, quamquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur, tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit, quid aliud quam utrumque intellegendum est quolibet verborum ordine de caelo sonuisse?

w. Quaestiones veteris et novi testamenti. August. Opp. T. III. Append. p. 1047d cf. 1136d.
postquam baptizatus est, dictum ei a domino deo est: Tu es filius meus, ego hodie genui te.

x. Marcellus ap. Fabricium Cod. apocr. N. T. III, 635.
hunc ergo, cui dixit pater de caelis: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

y. Cölner Missale. Sequenz zur Epiphanie. Ed. 1847. f. XXIr.
Patris etiam insonuit vox pia, veteris oblita sermonis: Penitet me fecisse hominem: Vere filius es tu meus mihi placidus (l. placitus), in quo sum placatus, hodie te, mi fili, genui.

z. Hieron. Comm. in Isai. XI. 2. Opp. ed. Martianay T. III. p. 99.
Juxta evangelium, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: Descendit super eum omnis fons spiritus sancti. ... Porro in evangelio, cujus supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim

requies mea; tu es filius meus primo genitus, qui regnas in sempiternum.

Zwei Recensionen des Taufberichts liegen im Hebräerevangelium vor, eine ebionitische (3. 4a. 5) und eine nazaräische (4z).

Die ebionitische Recension schliesst sich wesentlich an die canonischen Texte an. Sie unterscheidet sich aber von ihnen durch eine dreifache Stimme vom Himmel:

a. *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα* (= wesentlich Mc. 1, 11);

b. *καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (= Lc. 3, 22 nach dem Cod. Cantabr.);

c. *καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα* (d. i. der Text von Mt. 3, 17, nur mit der Variante: *ἐφ' ὃν* anstatt des canonischen *ἐν ᾧ*).

Der compilatorische Charakter dieser Darstellung leuchtet ein. Sicher hat im Originalberichte nur eine einzige Stimme vom Himmel Platz gehabt; es fragt sich nur, nach welchem Wortlaut. Nicht ein einziges von den vorstehend unter b—y mitgetheilten Citaten wiederholt die dreifache Stimme des ebionitischen Evangeliums; nur das Cölner Missale (y) nähert sich der ebionitischen Relation. Die meisten dieser Citate (Just., Cod. D, Method., Orig., Lact., Juvenc., Hilarius, Augustinus, Acta Petri et Pauli), zu denen noch fünf Itala-Codices (Vercell., Veron., Colbert., Corbej. ff.², Rh. Vrat.) kommen, vertreten den aus Ps. 2, 7 entnommenen Text: *υἱός μου εἶ σύ*, (welche Worte im ebionitischen Evangelium fehlen), *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. Clem. Al. bietet einen gemischten Text: *υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. Eine wirkliche Übereinstimmung mit dem compilierten Texte der ebionitischen Darstellung ist nirgends vorhanden, mithin auch nirgends eine Abhängigkeit von dem ebionitischen Evangelium. Aber allerdings tritt hier der seltene Fall ein, dass das Hebräerevangelium mit einer nicht geringen Zahl patristischer Citate und sogar mit guten alten Evangeliencodices eine auffallende Verwandtschaft zeigt. Freilich reduciert sich die Menge dieser Parallelen, sobald man deren Verwandtschaft unter einander kennt. Es ist nämlich der Cod. Cantabr., oder vielmehr dessen Archetypus, mit welchem fast sämmtliche patristischen Citate, vorab sämmtliche lateinische, zusammenhängen. Denn der Archetypus des Cod. D ist ohne Zweifel die Quelle der altlateinischen Versionen gewesen. (Vgl. oben S. 30. 31.) Von diesen

altlateinischen Versionen aber sind die lateinischen Autoren vor Hieronymus beherrscht, so namentlich Juvencus, Hilarius, Augustinus. Wie z. B. Juvencus das oben S. 33 mitgetheilte und S. 70—75 analysierte aussercanonische Übersetzungsfragment zu Lc. 14, 8—11 ganz an derselben Stelle wie Cod. Cantabr. und die Itala-Versionen darbietet, nämlich nicht etwa zu Lc. 14, 8—11, sondern zu Mt. 20, 28[1], so folgt er auch in dem Taufberichte dem für ihn besonders massgebenden Itala-Codex Colbertinus. Überdem wird es ja aus dem Citate des Faustus (t) und Augustinus (v) ganz evident, dass die Lateiner den aus Ps. 2, 7 entnommenen Text: Filius meus es tu, ego hodie genui te — nicht bei Mt. und Mc., sondern eben nur bei Lucas lasen, also da, wo dieser Text in Cod. D und seinen lateinischen Trabanten sich findet. Aber nach Augustin waren es auch im Lucasevangelium nur einige Codices (nonnulli codices habent secundum Lucam), welche diese Lesart vertraten. Und diese Angabe stimmt mit dem handschriftlichen Befunde vollkommen überein. Nur die oben genannten vier Itala-Handschriften, also nicht die Codices Palat. Vindob., Brix., Corbej. ff.[1], Claromont., Bobb., nicht die beiden Codices Sangermanenses folgen Lc. 3, 22 dem griechischen Vorbilde des Cod. D. Die Aussage Augustins trifft vollständig zu. Ebenso seine Äusserung über die griechischen Codices: in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur. Es ist der einzige Cod. D unter allen uns bekannten griechischen Majuskel- und Minuskel-Handschriften, welcher hier von dem canonischen Texte abweicht. Nun ist es aber ausser Zweifel, dass der Archetypus des Cod. D, welcher bis in das zweite Jahrhundert zurückzudatieren ist (vgl. oben S. 30), auf die vornicaenischen Väter griechischer Zunge, vorab Clemens und Origenes, wie überhaupt auf die Alexandriner, grossen Einfluss ausgeübt hat, dass er aber auch mit Tatian sich berührt, folglich bis in Justins Zeiten seine Spuren zurückverfolgen lässt. Thatsächlich schrumpft also die grösste Zahl der griechischen und lateinischen Parallelcitate beinahe auf einen einzigen Hauptzeugen zusammen, welcher in einem Archetypus des Cod. D zu erkennen ist. Ja es scheint sogar, dass die wirkliche älteste Quelle des Cod. D die aussercanonische Lesart aus Ps. 2, 7 nicht enthalten hat. Woher käme sonst das Fehlen derselben in so vielen Itala-

1) Prof. Harnack macht mich nachträglich darauf aufmerksam, dass auch der vor einigen Jahren entdeckte Evangelien-Codex Purpur., Cod. Φ (Beratinus saec. VI), denselben Zusatz bei Mt. 20, 28 hat, der sich in Cod. D und den Itala-Codices findet.

Handschriften? Und woher liesse sich sonst die Haltung der altorientalischen Versionen, voran der altsyrischen, erklären? Dass der Cod. D, wie er uns jetzt vorliegt, stets einer sorgfältigen kritischen Werthung bedarf, ist bekannt. Die Gesichtspunkte, nach welchen die echten aussercanonischen Zusätze desselben recognosciert werden konnten, sind oben S. 31 bezeichnet. In diesem Falle fehlt die Zustimmung des wichtigsten Zeugen, der altsyrischen Kirche. Ja wir haben das ganz bestimmt entgegenstehende Zeugniss des Ephraem Syrus: *εἰ οὖν ἦν σάρξ, Ἰωάννης τίνα ἐβάπτισε; καὶ εἰ μὴ ἦν θεός, ὁ πατὴρ ἐξ οὐρανοῦ τίνι ἔλεγεν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα;* Ephr. Syr. Opp. II. p. 47. Sonach hat nur eine Seitenlinie der im Cod. D und seinen Trabanten gegebenen Verwandtschaft die Lesart aus Ps. 2, 7 vertreten, nicht aber die gesammte Textfamilie, welche durch Westcott und Hort als Western Text gekennzeichnet ist [1]). So werthvoll daher auch Useners Nachweise sind, denen ich die Vervollständigung der oben unter b—y mitgetheilten Parallelcitate verdanke, so übereilt ist die Schlussfolgerung, die er gezogen, dass nämlich in Lc. 3, 22 die originale Lesart: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* — gewesen sein müsse. Gegenüber dem Cod. Sin., Vatic., Alex. und dem damit zusammenstimmenden Zeugnisse aller übrigen Codices kommt der bei Feststellung der canonischen Texte von Tischendorf mit Recht zurück-

1) Man vgl. noch folgende patristische Zeugnisse. Dionysius Alex. Fragm. confutationis Pauli Samosateni (ex armena versione) c. VI bei Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. Tom. IV. Patres Antenicaeni Paris. 1883 p. 419: Et vox facta est de coelis (a Patre dicente): Hic est filius meus dilectus. Ebenda Hippolyt. Homilia in Epiphaniam cap. V. p. 328: et vox dixit: Hic est Filius meus dilectus, in quo complacui. Aber auch schon bei Origenes Hom. in Luc. XXVII (Opp. Tom. III. p. 964d): dominus baptizatus est et caeli aperti sunt et spiritus sanctus descendit super eum voxque de caelis intonuit dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Also Origenes hat im Lucas die Stimme vom Himmel nach den canonischen Texten wiedergegeben, während er die aussercanonische Lesart in der Erklärung des Ezechiel citiert. — Zu erwähnen ist noch die Variante *ἠγαπημένος*, welche in folgenden Parallelen auftritt: Clem. Al. Paed. I, 6, 25 p. 113. Barn. IV, 3. p. 14, 7. Herm. Sim. IX, 12, 5 p. 222, 4. Eph. 1, 6. An letzterer paulinischen Stelle liegt in dem *κατὰ τὴν εὐδοκίαν — — ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* eine deutliche Bezugnahme auf die himmlische Stimme und das älteste Zeugniss für die canonische Fassung vor.

gestellte Cod. D mit seinem Anhang nicht in Betracht. Der canonische Text des Lucas war ohne Zweifel: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Ein Anderes ist es aber, wenn die Fragestellung dahin gerichtet wird, ob in der Lesart des Cod. D und seines Anhangs nicht ein vorcanonischer Text, d. h. also der Tenor des Urevangeliums, erhalten sei, und ob mithin nicht auch in der Darstellung des ebionitischen Hebräerevangeliums die vorcanonische Quelle nachwirke. Die hiermit angedeutete Annahme hat viel Bestechendes, zumal da, wie oben S. 30 ff. gezeigt worden ist, der Cod. Cantabr. vielfach einen vorcanonischen Text, zumal auch in seinen aussercanonischen Zusätzen, vertritt. Man erwäge aber hierbei folgende schwerwiegende Instanzen.

1. Nach allen sicheren Indicien, namentlich auch wegen des unlöslichen Zusammenhangs mit der Versuchungsgeschichte, beruht der canonisch-synoptische Taufbericht Mt. 3, 13—17 = Mc. 1, 9—11 = Lc. 3, 21. 22 auf der vorcanonischen Quelle. (Vgl. B. Weiss, Marcusevangelium S. 47.) Es ist nun von vornherein unwahrscheinlich, dass alle drei canonischen Evangelisten den Quellentext in einem so wichtigen Punkte abgeändert haben sollten.

2. Namentlich würde es von Marcus bei seiner subordinatianischen Christologie (vgl. Mc. 13, 32) unbegreiflich gewesen sein, wenn er, der die Geburtsgeschichte Jesu nicht bietet, sich diesen willkommenen Ersatz hätte entgehen lassen, falls wirklich die vorcanonische Quelle den Text aus Ps. 2, 7 geboten hätte.

3. Aber ebenso würde bei dem judenchristlich gerichteten Redaktor des ersten canonischen Evangeliums nicht abzusehen sein, weshalb er einen der judenchristlichen Anschauung entgegenkommenden Text aus seiner vorcanonischen Hauptquelle hätte entfernen und durch den jetzigen canonischen Text ersetzen sollen, zumal da er den Wortlaut der himmlischen Stimme nicht aus Marcus entnommen, sondern in der Fassung geboten hat, wie ihn auch die syrische Kirche besass und wie ihn Weiss als den Text des Urevangeliums feststellt. Vgl. Weiss, Markusevangelium S. 47 ff. Matthäusevangelium S. 108 ff.

4. Dass Lucas, welcher ebensowohl die Marcusquelle als das vorcanonische Evangelium vor sich hatte, für die Worte aus Ps. 2, 7 kein Zeugniss bietet, ist oben bereits nachgewiesen. Dazu kommt, dass Lucas das Psalmenwort Ps. 2, 7 in ganz anderem Zusammenhang, nämlich Act. 13, 33 in einer paulinischen Rede, als Weissagung auf Christi Auferstehung dargeboten sein lässt.

5. Aber auch der Compilator des ebionitischen Hebräerevangeliums legt mächtiges Zeugniss ab für die synoptische Fassung der Worte: σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητὸς κτλ., welche er in zweifacher Textgestalt verwerthet, während die zwischen eingeschobenen Worte: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε — ganz die Stellung haben, als wenn sie aus einer Glosse entstanden wären.

6. Die Psalmenworte aus Ps. 2, 7 sind zwar in der urchristlichen Literatur sehr frühzeitig, wie es ja auch nicht anders sein konnte, christologisch verwerthet worden (Hebr. 1, 5; 5, 5, = Clem. Rom. I, 36, 4. p. 60, 7; Act. 13, 33), aber keineswegs speciell in Bezug auf die Taufe, ja Act. 13, 33 vielmehr im Hinblick auf Christi Auferstehung.

7. Die Verwerthung dieses Psalmenwortes bei Christi Taufe liegt ohne Zweifel in judenchristlicher Tendenz, welche die Gottessohnschaft erst mit dem Amtsantritte Jesu begonnen sein lassen wollte. Vgl. z. B. was Epiphanius von den Ebioniten berichtet: πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν — — εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. Es entspricht der betreffende Zusatz daher ganz der judenchristlichen Tendenz des ebionitischen Evangeliums.

8. Aber auch der Cod. Cantabr. ist, wie er uns vorliegt, durch judenchristliche Hände fortgepflanzt worden. (Vgl. oben S. 190.) Nach dem von Holtzmann aufgestellten, oben S. 16 unter 5 aufgeführten, Kriterium für die Echtheit einer Lesart in dem Falle, dass die bezügliche Lesart in keinem guten Einvernehmen mit der Parteistellung des Autors steht, ist der judenchristliche Cod. D ein vorzüglicher Zeuge für antijudaistische, gesetzesfreie Überlieferungsstücke, wie die Perikope von der Ehebrecherin (S. 32. 33. 36—38) oder das Logion von dem Manne, der den Sabbath brach (Log. 27. S. 108. 188—192). Aber in demselben Masse muss der Zeugnisswerth dieses judenchristlichen Codex sinken, als seine Lesarten der judenchristlichen Anschauung zu gute kommen. Überdem ist es nicht ein vollständiger Originaltext wie in den aussercanonischen Textbestandtheilen (vgl. oben S. 31 ff.), sondern eine Lesart, die einen anderen Text verdrängt.

9. Es ist somit sehr unwahrscheinlich, dass das judenchristliche Evangelium der Ebioniten und der judenchristliche Cod. Cantabr. in diesem Falle ihre Lesart aus dem Urevangelium geschöpft haben:

es ist vielmehr anzunehmen, dass der Psalmentext Ps. 2, 7 schon längst sowohl bei den Juden messianisch gedeutet als bei den Christen christologisch angewendet, aus judenchristlicher Tendenz frühzeitig als Glosse dem Taufberichte beigefügt und später an Stelle der originalen Worte eingerückt worden ist, um die judenchristliche Anschauung zu verbreiten, wonach die Gottessohnschaft Jesu erst mit seiner Taufe ihren Anfang genommen habe, welche Anschauung aus der an Gen. 22, 2: אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ = LXX: τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας und Jes. 42, 1: בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי LXX: ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου in freier Weise sich anschliessenden Fassung der Himmelsstimme nach dem Urevangelium nicht abgeleitet werden konnte.

Ein sehr gewichtiges Zeugniss für diese Auffassung besitzen wir noch in der syrischen Taufliturgie des Severus, welche mir erst neuerdings zur Einsicht erschlossen worden. In ihrem zweifellos sehr archaistischen Berichte über die Jordantaufe findet sich nicht eine Spur des aus Ps. 2, 7 entnommenen Textes, sondern in constanter Übereinstimmung der Wortlaut: Hic est Filius meus dilectus [1]. Damit harmoniert auch die Ascensio Jesaiae sowohl nach der Laurence-Dillmannschen Übersetzung, als nach der Pariser Handschrift, welche v. Gebhardt in der Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1878 veröffentlicht hat, und noch mehr nach einem von Epiphanius aufbewahrten Fragmente. In der lateinischen Übersetzung von Laurence-Dillmann ist die Bezeichnung: Dilectus stehender Name für Christus. Vgl. IV, 3: Apostoli Dilecti —, III, 18: resurrectionem Dilecti —, IV, 18: vox Dilecti —, IV, 21: descensum quoque Dilecti in infernos —, III, 18: Dilectus ille sedens super humeros Seraphim —, IV, 18: Et ibi omnes nominabunt primum Patrem et Dilectum ejus, Christum, et Spiritum Sanctum, omnes una voce. In dem v. Gebhardtschen Codex finden sich folgende Parallelen. I, 2: τὴν κατάβασιν καὶ ἐξέλευσιν τοῦ ἀγαπητοῦ —, II, 7: τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ καὶ τὸν κύριον τῆς δόξης καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν —, I, 13: κύριος ὁ θεὸς καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ —, I, 8: ζῇ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγαπητὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί —, II, 4: τήν τε πατρικὴν δόξαν καὶ τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος —, III, 13: ζῇ γὰρ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ

1) Vgl. den Excurs über die severianische Taufliturgie zwischen Apokryphon 5 und 6. S. 361 ff.

τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί. Endlich ist zu vergleichen Epiph. Haer. LXVII, 3. p. 711 D. 712 A: *βούλεται δὲ τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἠσαΐου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἐκεῖσε ὅτι ἔδειξέ μοι ὁ ἄγγελος περιπατῶν ἔμπροσθέν μου, καὶ ἔδειξέ μοι, καὶ εἶπε, τίς ἐστιν ὁ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ; καὶ εἶπα, σὺ οἶδας, κύριε; λέγει, οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαπητός· καὶ τίς ἐστιν ὁ ἄλλος ὁ ὅμοιος αὐτῷ ἐξ ἀριστερῶν ἐλθών; καὶ εἶπα, σὺ γινώσκεις. τουτέστι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. καὶ ἦν, φησίν, ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ.* Dieser sicher sehr alte Text, welcher sich in den uns erhaltenen Handschriften bedeutend abgeändert wiederfindet bei Dillmann IX, 32—25, wo gerade das *οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαπητός* fehlt) zeigt, wie selbstverständlich die Fassung der Himmelsstimme nach dem von B. Weiss als dem urevangelischen Quellentext erkannten) Wortlaute Mt. 3, 17 gewesen ist und welche allgemeine Geltung sie besessen hat.

In noch viel freierer Weise als das ebionitische hat das nazaräische Hebräerevangelium mit dem Taufberichte geschaltet. Hier ist sowohl in der Schilderung des eigentlichen Vorgangs (descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum) als in dem Inhalt der himmlischen Stimme von dem Quellenberichte des Urevangeliums fast Nichts mehr übrig geblieben. Wie die sprachliche Form dieser Stimme von dem keuschen und einfachen (synoptischen) Stile des Urevangeliums weit abweicht und durch rhetorische Emphase den secundären Charakter offenbart, so steht auch der Inhalt dieser Worte völlig isoliert innerhalb der patristischen Literatur [1]. Insofern aber

1) Die von Usener (p. 60) angeführte angebliche Parallele Barn. I, 3. p. 2, 8: *τῆς πηγῆς κυρίου πνεῦμα* zerfliesst in Nichts vor der richtigen Lesart, wie sie von Gebhardt und Harnack bieten: *ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα ἐφ᾽ ὑμᾶς.* Vgl. dazu Röm. 5, 5: *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου.* Viel besser könnten folgende Parallelen der severianischen Taufliturgie herbeigezogen werden. p. 25: Fons vitae apertus est (vgl. Sach. 13, 1. Vulg.: fons patens) baptismus, et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus in sancta gratia sua —, p. 79: (Spiritum) illum divinorum pignorum fontem —, p. 10. 11: Tu autem in veritate es Christus ille Dei, qui in baptismo suo sanctificavit nobis baptismum. Mater natorum spiritalium, ad te accedo, miserere mei, satia me. Diese Parallelen können wenigstens Brücken schlagen, wenn auch das gnostische Theologumenon von dem Geist als der Mutter Jesu gänzlich fern bleibt.

nach dem Inhalt dieser Worte die Himmelsstimme als eine Stimme des heiligen Geistes (nicht des Vaters) und der Messias als Sohn des heiligen Geistes (fili mi) erscheint, bietet ein anderes Fragment des nazaräischen Evangeliums, in welchem der Messias den Geist ἡ μήτηρ μου nennt, Apokryphon 14, eine Parallele, welche aber von der patristisch-kirchlichen Literatur weit ab in die abenteuerlichen Gebiete der gnostischen Speculation hineinführt. Und zwar ist es gerade die judenchristliche Gnosis, zu welcher das nazaräische Evangelium wie hier, so auch in dem Apokryphon 14 die Brücken schlägt [1]).

Apokryphon 5.

(Mt. 3, 17.)

[Fabricius I, p. 347b. II. p. 800. Hilgenfeld p. 33. 36. Nicholson p. 40. 41. Usener p. 62 ff.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 B.

καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃ ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ᾽ ὃν εὐδόκησα.

b. Just. Tryph. c. 88. p. 315 D.

καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ᾽ αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.

c. Cod. Vercellensis (Tischendorf N. T. Ed. VIII. cr. maj. p. 11).

et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita, ut timerent omnes qui advenerant.

d. Cod. Sangermanensis (g [1]) (Tischendorf l. l.).

et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita, ut timerent omnes, qui congregati erant.

e. Ephraem Syr. Ev. concord. expositio ed. Mösinger p. 43.

Quumque ex lumine super aquas exorto ex voce de coelo delapsa cognovisset etc.

---

1) Vgl. auch S. 330.

f. Ephraem Syr. Hymn. I in Epiph. v. 18. (Nach Usener p. 62).
Es trat Johannes heran und betete den Sohn an, dessen Gestalt ein ungewohnter Lichtglanz umstrahlte.

g. Ephraem Syr. Hymn. XIV, v. 48. (Nach Usener p. 62).
Da er die Taufe empfangen, stieg er alsbald empor und sein Licht erglänzte über die Welt.

h. Severi Alexandrini de ritibus baptismi liber ed. G. Fabricius Boderianus. Antwerpen 1572. p. 88. (Nach Usener p. 62).
Der ist getauft worden und ist aufgestiegen aus der Mitte der Wasser, und aufgegangen ist sein Licht über die Erde[1]).

i. Pseudo-Cyprian. Tractat. de non iterando baptismate (de rebaptismate) c. 17. Opp. ed. Rigalt. p. 142.
Item ut baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo scriptum.

k. Oracula Sibyll. VII, 81—83. (Galland. T. I. p. 387.)
ὅς σε λόγον γέννησε πατήρ, πνεῦμ᾽ ὄρνιν ἀφῆκε,
ὀξὺν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγον ὕδασιν ἁγνοῖς,
ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι᾽ οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης.

Entsprechend der Darstellung des ebionitischen Evangeliums erfolgte nach der zweiten Himmelsstimme eine wunderbare Feuer- und Lichterscheinung. Durch diese überwältigt fragt der Täufer: Herr, wer bist du? Und nun geschah die dritte Stimme nach dem Wortlaut des canonischen Matthäus, hierauf das anbetende Niederfallen des Täufers vor Jesu und sein Verlangen, von Jesu getauft zu werden. In dieser complicierten Anordnung der Thatsachen steht das ebionitische Evangelium völlig isoliert. Nicht aber steht es isoliert in dem Berichte über die Feuer- und Lichterscheinung an sich. Zunächst scheint die Nachricht darüber auch in der nazaräischen Recension des Hebräerevangeliums enthalten gewesen zu sein. Man kann dies auf indirektem Wege schliessen. Der Auctor de rebaptismate nämlich berichtet aus der Praedicatio Pauli sive doctrina Petri et Pauli im unmittelbaren Anschluss an die unter Apokryphon 2^b aus derselben Quelle mitgetheilte Nachricht auch die Feuererscheinung. Wie nun in Apokryphon 2^a und 2^b das nazaräische Evangelium und

1) Den lateinischen Text habe ich in dem Excurs über die syrische Taufliturgie des Severus (S. 363) nachgetragen.

die Praedicatio Petri et Pauli zusammentreffen, so jedenfalls auch hier. Vgl. Item ut baptizaretur, ignem etc.) Aber die Verwandtschaft des Hebräerevangeliums greift bezüglich der wunderbaren Lichterscheinung bei Christi Taufe nicht blos in die apokryphische Literatur (wie die sibyllinischen Orakel), sondern auch in die beste patristische Tradition hinüber und ist namentlich durch Justin und Ephraem Syr. vertreten. Letzteres ist um so wichtiger, als die syrische Kirche die judenchristliche Fassung der Himmelsstimme: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε nicht kennt. Andererseits auch zwei altlateinische Codices, darunter der Cod. Sangermanensis (g[1]), welcher die judenchristliche Fassung der Himmelsstimme: ego hodie genui te — ebenfalls nicht bietet, vertreten die Nachricht in Betreff der Feuererscheinung, welche mithin durch lateinische, griechische und syrische Tradition getragen wird. Obwohl die Zahl der Zeugen in diesem Falle geringer ist und obwohl der judenchristliche Codex D unter den Zeugen hier fehlt, so ist doch die Verbreitung der die Feuer- und Lichterscheinung betreffenden Nachricht eine weitere.

Aber auch bei näherer Untersuchung des Inhaltes erscheint es der Erwägung werth, ob nicht hinter dieser Tradition ein echter Kern verborgen ist. Man erinnere sich an die enge Verwandtschaft zwischen den synoptischen — sicherlich in beiden Fällen auf das Urevangelium sich stützenden — Berichten über die Taufe und die Verklärung Jesu, wonach in beiden Fällen visionäre Vermittelung der realen Vorgänge deutlich zu erkennen ist. Man denke an die Ausdrücke des Verklärungsberichtes: ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ — ὡς τὸ φῶς (Mt. 17, 2), νεφέλη φωτεινή (Mt. 17, 5) und an die ähnlich lautende Himmelsstimme. Und man wird namentlich in der syrischen Darstellung des Vorgangs bei der Taufe Christi, wonach das Licht von dem Herrn selbst ausstrahlt, in dem Augenblick, als er aus dem Wasser stieg, eine überraschende Analogie zu dem Verklärungsberichte wieder erkennen. Es ist sein Licht, das aufging über die Erde. Unter dieser Voraussetzung wird dann das sonst unvermittelte: ignem super aquam esse visum — lumen ingens circumfulsit de aqua — verständlicher. Ganz ähnlich sind ja auch die visionären Vorgänge bei Pauli Bekehrung geschildert: αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Act. 9, 3, und: οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς Act. 26, 13. Es kommt weiter auch nach der Fassung der Nachricht bei Justin: πῦρ ἀνήφθη eine urevangelische Sprachparallele: πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν· καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη

ἀνήφθη (Lc. 12, 49) in Betracht. Das Legendenhafte in den apokryphischen Darstellungen liegt also in der Loslösung des Vorgangs von der Person Jesu und in der grobsinnlichen Veräusserlichung des Ereignisses.

Bei Agathangelus und den Akten Gregors von Armenien kann man die weitere Entwickelung der Legende beobachten. Bei der Taufe der zugleich mit ihrem Könige Tiridatios und der Königin Ripsime bekehrten Armenier erschien auf den aufstauenden Wassern des Euphrat eine Feuersäule, welche in ein Kreuzeszeichen auslief und bis an den Abend des Tauftages vor allem Volke sichtbar blieb. Vgl. Agathangelus c. 158. ed. de Lagarde p. 75: *καὶ ἐβάπτισε πάντας ὁμοῦ ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. καταβάντων δὲ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς ὕδασι τοῦ Εὐφράτου ποταμοῦ φοβερὸν καὶ παράδοξον ἐπεφάνη σημεῖον παρὰ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ ὕδατα ἐπὶ τόπῳ σταθέντα ἀνεκρούσθησαν, καὶ φῶς σφοδρότατον φανὲν καθ' ὁμοίωμα στύλου φωτοειδοῦς ἔστη ἐπὶ τῶν ὑδάτων τοῦ ποταμοῦ, ἔνθα ἐβαπτίζοντο, καὶ τὸ δεσποτικὸν σημεῖον*[1] *ἐπάνω τοῦ στύλου. ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ὑπερέλαμψεν, ὥστε καὶ τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου κατακαλύπτειν καὶ μειῶσαι, καὶ τὸ καταβληθὲν κατηχούμενον ἔλαιον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐν τῷ ποταμῷ περιτρέχειν πανταχοῦ εἰς τοὺς βαπτιζομένους. πάντες δὲ θαυμάζοντες ὕψωσαν ὕμνους εἰς δόξαν θεοῦ. καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν τὸ σημεῖον ἀφανὲς ἐγένετο.* Etwas kürzere Relation in den Akten Gregors von Armenien, ebenda bei de Lagarde p. 115, 39 ff.

Usener erinnert seinerseits an den Auctor de rebaptismate c. 16, welcher von den Gnostikern berichtet: et temptant nonnulli illorum tractare, se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos mutilatum et decurtatum baptisma tradere, quod taliter dicuntur adsignare, ut, quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat. Diesen Gnostikern erschien also eine Proselytentaufe unvollständig, wenn nicht, wie bei Jesu Taufe, dabei eine Feuererscheinung stattfand. So schwärmerisch diese Anwendung der Taufe Jesu erscheint, so bestimmt wird doch dabei die Lichterscheinung als ein Theil des ursprünglichen Taufberichtes vorausgesetzt.

1) Anstatt *τὸ δεσποτικὸν σημεῖον* heisst es in den Akten Gregors von Armenien: *συνέτελλε δὲ αὐτῷ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ σταυρός.* Wie alt die Bezeichnung *σημεῖον* (= *σταυρός*) ist, zeigt Clem. Al. Strom. VII, 12, 79. p. 880: *ἐὰν μὴ τὸ σημεῖον βαστάσητε.* Ähnlich schon Paulus unter derselben Bezugnahme auf das Logion Lc. 14, 23: *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι βαστάζω.* Gal. 6, 17.

Es wäre also wohl möglich, dass das Hebräerevangelium in diesem Falle einen vollständigeren Text aus dem Urevangelium erhalten hätte.

Excurs
über die syrische Taufliturgie des Severus.

1. **Einleitendes.** Sowohl Dodd (in der auf S. 311. Anm. 1 bezeichneten Schrift: Sayings ascribed to our Lord by the fathers p. 14) als Usener (in seinen „Religionsgeschichtlichen Untersuchungen" I. 62, vgl. die Literatur an der Spitze von Apokryphon 4) erwähnen die syrische Taufliturgie des Severus. Jeder von beiden giebt aber nur je ein einziges Citat daraus. Die Einsichtnahme nun der in Rede stehenden Schrift hat mich überzeugt, dass dieselbe eine eingehende Besprechung verdient und dass sie für die Geschichte der Jordantaufe von der allerhöchsten Bedeutung ist. In dem einleitenden Vorwort, geschrieben am 17. Januar 1572 zu Paris, erwähnt der Herausgeber, dass ihm von dem Verleger, dem Inhaber einer königlichen Buchdruckerei zu Antwerpen, Namens Christophorus Plantinus, eine sehr alte Handschrift eines syrischen N. T. übergeben worden sei, und dass er bei der Untersuchung dieses Manuscriptes auf den letzten Seiten die ebenfalls in syrischer Sprache geschriebene Taufliturgie des Severus entdeckt habe, so dass ihm, dem gut katholischen Schriftsteller, die Veröffentlichung dieser Liturgie zur Unterstützung der durch den Protestantismus angefochtenen katholischen Tradition zweckmässig erschienen sei. Und so ist denn gedachte Schrift mit dem originalen syrischen Texte, einer seitlich beigefügten lateinischen Version und einer unter dem Texte abgedruckten neuhebräischen Übersetzung unter folgendem Titel erschienen:

D. Severi Alexandrini quondam Patriarchae
de ritibus baptismi,
et sacrae synaxis apud Syros Christianos receptis, liber;
Nunc primum in lucem editus:
Guidone Fabricio Boderiano
Exscriptore et Interprete.
Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, Regii Prototypographi. M. D. LXXII.

Das Vorwort umfasst S. 1—8, die Taufliturgie selbst S. 9 sqq.: es folgen dann unpaginiert auf vier Blättern Syriacae linguae prima elementa, und endlich in einem Anhang S. 1—23 syrische, ebenfalls mit doppelter Übersetzung versehene, Gebete, darunter die Salutatio angelica, der Hymnus Mariae Virginis, die Salutatio und Precatio ad Virginem Mariam, eine Oratio pro defunctis, das Hohepriesterliche Gebet (Joh. 17), das Apostelgebet (Act. 4, 24—30), Tischgebete u. s. w., darunter auch gleich am Anfang unter dem Titel: precatio quotidiana das Herrengebet mit der oben (S. 337 f.) besprochenen Variante: Da nobis panem indigentiae nostrae.

Die Taufliturgie selbst beginnt mit einem Officium und einer Precatio, worauf nachstehende Rubriken folgen: Ordo (p. 16—26), Susceptio hostiae (p. 26. 27), Schriftverlesungen: Ps. 114, 5—7 (p. 27), Act. 8, 26—39 (p. 28—31), Hebr. 10, 15—23 (p. 31—33), weitere Gebete und agendarische Vorschriften, liturgische Formulare u. dgl. Die eigentliche Tauformel findet sich p. 87, der Übergang zur ersten Abendmahlsfeier der Neugetauften p. 97 (et elevant baptizatos ad altare, eisque dant mysteria [Eucharistiam] et sertis coronat eos [Sacerdos] vgl. *Διδ.* IX, 5: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου*). Unter den Schriftverlesungen fehlt auffälliger Weise Mt. 28, 18—20. Mc. 16, 15. 16, und an Stelle dieser Schriftlektionen steht (p. 24. 25) eine aussercanonische Relation über Jesu Taufe im Jordan, eine Relation, deren archaistische Elemente in den Gebeten und Formularen auf mannigfachste Weise wiederkehren. Da nun in den altkirchlichen Liturgien bekanntlich viele echte Stoffe bester Tradition aufbewahrt liegen, so lohnt es sich, diese aussercanonische Relation über die Jordantaufe genauer zu untersuchen und zu diesem Zwecke vorerst den Context der Hauptrelation im Zusammenhang darzubieten.

2. Der Bericht über die Jordantaufe[1].

(p. 23) Johannes miscuit aquas (p. 24) baptismatis, et Christus sanctificavit eas, atque descendit ut in eis baptizaretur. Altitudo et profunditas impertitae sunt ei gloriam.

1) In den Excerpten aus der severianischen Liturgie ist die Interpunktion und Orthographie des Originals beibehalten.

Quo tempore ascendit ab aquis, sol inclinavit radios suos, et stellae adoraverunt eum ipsum, qui flumina fontesque omnes sanctificavit. Absque igne et absque lignis calefactae erant aquae, quando venit filius Dei ut baptizaretur in medio Jordanis. Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus, et imposuit dexteram suam capiti Domini sui. Et Spiritus sanctitatis in similitudinem columbae volans descendit, mansitque super caput filii (p. 25) et super aquas incubavit. Gloria Patri et Filio, et Spiritui sanctitatis. Dixit Dominus noster Johanni: Accede, baptiza me. At ille dixit ei: Fieri non potest ut rapinam assumam.

Tum dicebat ei (Dominus noster) Dexteram tuam tantum impone capiti meo, et ego baptizor. Et vox e sublimi audita est, et Spiritus qui incubabat, et Pater qui clamabat e sublimi: Hic est Filius meus dilectus.

3. **Analytische Feststellung der einzelnen Textbestandtheile.** In den kirchlichen Liturgien setzen sich im Lauf der Jahrhunderte an die ältesten Grundlagen nach und nach erbauliche Erweiterungen an, deren Scheidung und Unterscheidung von den älteren Texten in der Regel ohne Schwierigkeit zu vollziehen ist. In diesem Falle kommt noch der Umstand zu Hilfe, dass durch die ganze severianische Taufliturgie hindurch die verschiedenen Textbestandtheile der Hauptrelation wiederkehren. Hiernach ergiebt sich folgende Analyse.

a. Jesu Ankunft am Jordan.

p. 72. Johannes stabat supra aquas, et Christus venit ad baptismum ut baptizaretur in medio Jordanis.

p. 24. atque descendit ut in eis (sc. aquis) baptizaretur.

b. Die Feuer- und Lichterscheinung.

p. 24. calefactae erant aquae, quando venit filius Dei ut baptizaretur in medio Jordanis.

p. 88. ascendit mediis ex aquis, et exortum est lumen ejus super terram.

c. Die Sendung des Geistes.

p. 24. 25. Et Spiritus sanctitatis in similitudinem columbae volans descendit, mansitque super caput filii et super aquas incubavit.

p. 26. Et Spiritus sanctitatis qui in speciem columbae volans descendit.

p. 71. vidit caelos apertos, et Spiritum sanctitatis descendentem in specie columbae, et super caput ejus manentem.

p. 88. descendit in specie columbae super caput ejus.

p. 83. sanctum illum Spiritum tuum misisti in specie columbae.

p. 71. et Spiritus sanctitatis super filium descendebat.

p. 25. et Spiritus qui incubabat.

p. 12. et Spiritus sanctitatis qui incubavit.

d. Das Gespräch zwischen Jesus und Johannes.

p. 25. Dixit Dominus noster Johanni: Accede, baptiza me. At ille dixit ei: Fieri non potest ut rapinam assumam. Tum dicebat ei (Dominus noster) Dexteram tuam tantum impone capiti meo, et ego baptizor.

p. 11. Deus, qui dixisti ipsi Johanni: Manum tuam tantum impone capiti meo: et ego in meipso baptizor apud te.

p. 36. per impositionem manus Johannis.

e. Die Taufe selbst.

p. 10. O Deus qui medio in Jordane ut homo baptizatus es a Johanne.

p. 10. qui tanquam indigens a Johanne baptizatus es in fluvio Jordane.

p. 10. Domine mi Deus, qui baptizatus es ut homo.

p. 24. Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus, et imposuit dexteram suam capiti Domini sui.

p. 71. Johannes manum suam imponebat.

p. 26. et Filius qui inclinavit caput suum, et in eo baptizatus est.

f. Die Himmelsstimme.

p. 25. et pater qui clamabat e sublimi: Hic est Filius meus dilectus.

p. 25. 26. Pater, qui clamavit, Hic est Filius meus dilectus.

p. 71. et Pater qui clamabat ab excelso. Hic est filius meus dilectus.

[p. 71. Vidit Johannes Filium, et clamavit, ac dixit: Hic est Agnus Dei, in quo sibi complacuit Pater.]

4. **Kritische Würdigung dieser Textbestandtheile.** Die Schilderung der Ankunft Jesu am Jordan trifft wesentlich mit den canonischen Texten zusammen. Vgl. Mt. 3, 13: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* Dass ferner hinter dem aussercanonischen Berichte über die Licht- und Feuererscheinung höchst wahrscheinlich ein echter Kern urevangelischer Tradition verborgen ist, hat bereits die Erläuterung zu Apokryphon 5 gezeigt. In der severianischen Taufliturgie tritt sowohl die veräusserlichte Darstellung dieses Vorgangs (p. 21. absque igne et absque lignis calefactae erant aquae) als auch die geistigere Auffassung desselben hervor, wonach das Licht von dem verklärten Jesus ausstrahlt (p. 88: et exortum est lumen ejus super terram). In dem Berichte über die Sendung des Geistes zeigen sich synoptische, johanneische und aussercanonische Züge. Synoptische Parallelen erkennt man p. 71: vidit caelos apertos et Spiritum sanctitatis descendentem in specie columbae = Mc. 1, 10: *εἶδεν σχιζομένους*[1] *τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον*, wobei zu bemerken, dass die Variante: *ὡς* = *ἐν εἴδει*[2] = in specie = in similitudinem ohne Zweifel auf das hebräische Grundwort כִּדְמוּת zurückgeht, welches mit *ὡς* in freierem Griechisch, mit *ἐν εἴδει* — in specie — in similitudinem ohne Auflösung des Hebraismus wiedergegeben ist. Johanneisch ist das mansitque und manentem. Vgl. Joh. 1, 32: *τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.* In dem dreimal wiederkehrenden Zusatz: et super aquas incubavit (p. 25), Spiritus qui incubabat (p. 25), Spiritus sanctitatis qui incubavit (p. 12) ist jedenfalls eine Reminiscenz aus Gen. 1, 2: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם - zu erkennen. Aussercanonisch

1) Codex D: *ἠνυγμένους*, Itala, Vulg.: apertos vel aperiri.

2) Die Variante *ἐν εἴδει* ist in den patristischen Evangelientexten (Const., Epiph., Just. etc.) die vorherrschende. Lucas fand in seinen Quellenschriften beide Versionen: *ὡς* oder *ὡσεί* und *ἐν εἴδει*, er nahm beide Lesarten auf (vgl. zwei ähnliche Fälle oben S. 69), indem er dem *εἴδει* noch das nicht quellenmässige *σωματικῷ* beifügte. — Übrigens ist es mir sehr wahrscheinlich, dass im hebräischen Urtext eine Verwechselung der Consonanten כ und ב (ähnlich wie in dem בַּאֲשֶׁר־ und כַּאֲשֶׁר־ bei Logion 39 S. 228) stattgefunden hat und das *ὡς*, *ὡσεί* die Übersetzung von כִּדְמוּת ist, während *ἐν εἴδει* vielmehr בִּדְמוּת voraussetzt.

aber ist der Zusatz super caput in den Worten: mansitque super caput filii und: super caput ejus manentem, sowie: descendit — super caput ejus. Dass auch dieser Zusatz der von Severus gebrauchten Quelle angehörte, ist nach dem Holtzmannschen Kriterium 6 (vgl. oben S. 16) zweifellos. Aber auch der zweimalige Zusatz: volans zu descendit ist quellenmässig nachzuweisen. Vgl. Justin. Tryph. c. 88. p. 315 D: *ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ᾽ αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ* —, p. 316 C: *τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ.* Dass aber gleichwohl die Quellen des Severus noch über Justin zurückgehen, zeigt der in dem Gespräch zwischen Johannes und Jesus hervortretende, durchaus archaistische Ausdruck: Fieri non potest, ut rapinam assumam, welcher durch keine patristische Parallele, dafür aber bereits durch Paulus als quellenmässig beglaubigt ist. (Vgl. das nachstehend zu 5 Gesagte.) Der Quelle des Severus angehörig ist auch die immer wiederkehrende Bezeichnung des eigentlichen Taufvorgangs durch die impositio manuum, obwohl durch keine Parallelen beglaubigt. Zu dem Ausdruck: inclinavit caput suum kann man das synoptische: *ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (Lc. 9, 58 = Mt. 8, 20) vergleichen. Die Himmelsstimme endlich lässt nicht eine Ahnung von dem aus Ps. 2, 7 entnommenen Texte des Hebräerevangeliums aufkommen; dreimal wiederholt sich constant derselbe Wortlaut: Hic est Filius meus dilectus. Der Zusatz: in quo sibi complacuit pater, welcher der Himmelsstimme bei Severus fehlt, erscheint dafür p. 71 im Munde des Täufers. Vom Hebräerevangelium unterscheidet sich die severianische Liturgie auch durch die einfachere Anordnung des Stoffes, wobei es nur nicht ganz klar wird, ob der eigentliche Taufvorgang selbst der Sendung des Geistes voranging oder nachfolgte. Aber soviel ist unzweifelhaft, dass die Lichterscheinung des verklärten Christus, und somit auch wahrscheinlich die Herabkunft des Geistes, dem Gespräch Jesu mit dem Täufer vorausging. Unter dem mächtigen Eindruck der himmlischen Erscheinung betrachtete es der Täufer als einen Raub, den er an Jesu begehen würde, wenn er ihn wie die sündigen Menschen taufen sollte. Diese Darstellung deckt sich zunächst mit dem johanneischen: *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ᾽ ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ᾽*

ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν κτλ. Joh. 1, 33. Diese Darstellung, wonach die Verklärung Christi der Rede des Täufers voranging, wird aber auch, wie sogleich gezeigt werden soll, bestätigt durch die paulinische Auffassung Phil. 2, 5 f. Endlich ist es auch der synoptische Bericht über die Verklärung Jesu, mit welchem die severianische Taufliturgie die Vorgänge am Jordan in überraschenden Parallelen erscheinen lässt, namentlich auch in der Reihenfolge der Ereignisse, sofern Mt. 17, 2 par. die eigentliche Verklärung selbst an der Spitze steht, dann v. 3. 4 die visionären Gespräche folgen, und die Himmelsstimme v. 5 den Abschluss bildet.

5. **Die Verwandtschaft der severianischen Taufliturgie mit Phil. 2, 6. 7.** Schon längst war ich der Meinung, dass Paulus Phil. 2, 6—11 eine Zusammenfassung des Lebens Jesu von der Jordantaufe bis zur ἀνάληψις biete nach dem von ihm benützten Urevangelium, an dessen Spitze der Bericht über das Auftreten des Täufers und die Taufe Jesu zu finden gewesen ist. An der Hand der severianischen Taufliturgie ist es möglich, diese Vermuthung zur Gewissheit zu erheben nicht bloss durch das charakteristische Zusammentreffen so singulärer Ausdrücke wie der severianischen rapina und des paulinischen ἁρπαγμός, sondern auch durch eine Reihe anderer Züge, aus denen mit Bestimmtheit hervorgeht, dass der severianischen Liturgie die Beziehung von Phil. 2, 6. 7 zur Jordantaufe nicht unbekannt gewesen ist. Es wird zunächst aus der eben auch durch die severianische Liturgie beglaubigten Lichterscheinung klar, dass die mit der Jordantaufe verbunden gewesenen visionären Vorgänge (die sich übrigens in der ebenfalls dem Urevangelium angehörigen Versuchungsgeschichte noch fortsetzten) Jesum in einer verklärten Gestalt erscheinen liessen. Vgl. den Verklärungsbericht Mt. 17, 2: μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν (von Paulus benützt 2. Cor. 3, 18: μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), vgl. ferner was von der verklärten Gestalt des Auferstandenen gesagt ist Mc. 16, 12: ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ. Besonders beweisend ist die Parallele bei Hermas Mand. XII, 4, 1. p. 126, 16: ἡ μορφὴ γὰρ αὐτοῦ ἠλλοιώθη. Dass nämlich der Bericht des Urevangeliums über die Verklärung Jesu und über die dabei geschehenen visionären Vorgänge (vgl. τὸ ὅραμα Mt. 17, 9) sowohl

in der Johannes-Apokalypse (Apoc. 1, 13. 14) als in der Hermas-Apokalypse (vgl. Sim. VIII, 2, 3. p. 176, 15: ἱματισμόν = Lc. 9, 29: ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ, ferner Herm.: λευκὸν ὡσεὶ χιόνα = Apoc. 1, 14: λευκὸν ὡς χιών = Mt. 17, 2 D, Ital., Syr. Cur., al.: λευκὰ ὡς χιών = Mc. 9, 3 ADNXΓΠ, Ital., Syr., al.: λευκὰ λίαν ὡς χιών, sodann Herm. Mand. XII, 4. 1. p. 126, 16: ἠλλοιώθη, Vis. V, 4. p. 68, 4: ἠλλοιώθη = Lc. 9, 29 D, Sah., Copt.: ἠλλοιώθη = Mt. 17, 2; Mc. 9, 2: μετεμορφώθη = Lc. 9, 29: ἐγένετο ἕτερον (vgl. das Verzeichniss der Übersetzungsvarianten S. 62. No. 43) die Farben für die jenen Apokalypsen zu Grunde liegenden visionären Darstellungen geliefert hat, ergiebt sich aus der genauen Vergleichung der Texte und Handschriften unzweifelhaft. Wenn nun neben τὸ εἶδος in Lc. 9, 29 die Variante ἡ ἰδέα im Cod. Cantabr., sowie bei Herm. Vis. V, 4 p. 68, 4: ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ und in Übereinstimmung damit bei Orig. in Joann. XXX, 17. Opp. II, 466: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἑτέρα, καὶ ἠλλοιώθη ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ, daneben aber auch bei Herm. Mand. XII, 4, 1. p. 126, 16 die weitere Variante: μορφή erscheint, und wenn auch die lateinischen Codices: effigies (Cod. Vercell., figura (Palat., Vindob.), species (Cod. Veron., Colb., Sangerm. und die übrigen Itala-Codices wie auch die Vulgata) in ähnlicher Weise variieren, so weisen diese sämmtlichen Varianten auf ein gemeinsames hebräisches Quellenwort (etwa תֹּאַר) zurück und es wird von da aus wahrscheinlich, dass dieses Quellenwort auch in dem Berichte des Urevangeliums über Jesu Verklärung am Jordan vorhanden gewesen und von Paulus mit der Übersetzungsvariante: μορφή adoptiert, ja zum Stichwort in Phil. 2, 6. 7 (vgl. v. 6a: μορφὴ θεοῦ, v. 7: μορφὴ δούλου) erhoben worden ist. In Übereinstimmung mit der Himmelsstimme: Hic est Filius meus dilectus — bezeichnet Paulus also den Zustand Jesu bei der Verklärung am Jordan mit den Worten Phil. 2, 6a: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und Phil. 2, 6b als ein εἶναι ἴσα θεῷ. Vgl. in der severianischen Liturgie p. 10: O Deus qui in medio Jordane baptizatus es — Domine mi Deus qui ut homo baptizatus es. Und sicherlich hat der Täufer bei dieser Verklärung Jesu Eindrücke einer überwältigenden Majestät empfangen. Das zeigen seine Worte, womit er die Taufe Jesu von sich zu weisen sucht: Fieri non potest

ut rapinam assumam — Worte, welche bei aller Tiefsinnigkeit doch nicht unverständlich sind. „Es ist mir unmöglich, einen solchen Raub an dir zu begehen" —, damit will Johannes sagen: Ich würde dir deine Ehre, deine Stellung rauben, wenn ich dich wie die anderen Menschen unter das *βάπτισμα τῆς μετανοίας* beugen wollte. Dem gegenüber nun, dass Johannes die Taufe für einen Raub hielt, der an Jesu begangen werden würde, sagt Paulus, dass Jesus selbst es nicht für einen Raub hielt (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*)[1], erstens weil gerade bei der Taufe das *εἶναι ἴσα θεῷ* offenbar wurde, und zweitens weil Jesus trotzdem entschlossen war, nicht in der *μορφὴ θεοῦ*, sondern in der *μορφὴ δούλου* sein Werk zu vollbringen. Und diese Absicht der freiwilligen Verzichtleistung auf die *μορφὴ θεοῦ*, diese freiwillige Selbstentäusserung, dieses Herabsteigen auf die Stufe anderer Menschen (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου*), wollte Jesus urbildlich am Anfang seines Wirkens darstellen durch die Theilnahme an der johanneischen Busstaufe. Es ist also derselbe Grundgedanke, der auch noch in den visionären Vorgängen bei der Versuchung forttönte, der auch später bei der Verklärung wiederkehrte (vgl. Lc. 9, 31: *ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ*). Dass diese Auffassung von Phil. 2, 6. 7 als einer mit der Taufe Christi begonnenen *κένωσις* der severianischen Taufliturgie nicht fremd war, zeigen folgende weitere Parallelen. Zu dem *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* Phil. 2, 7ª vgl. p. 12, 13: tanquam vacuus = *κενὸς* baptizatus est — p. 13: contemplemur inanitionem (= *κένωσιν*) tuam. Zu *μορφὴν δούλου λαβών* Phil. 2, 7ᵇ vgl. p. 13: in manibus servi sui. Zu *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* Phil. 2, 7ᶜ vgl. p. 10: O Deus qui medio in Jordane ut homo baptizatus es a Johanne —. p. 10: Domine mi Deus, qui baptizatus es ut homo —. p. 36: qui a Johanne tanquam filius hominis baptizatus es, wobei die (oben S. 266. 267 bemerkte) Identität zwischen dem paulinischen *ἄνθρωπος* und dem synoptischen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* deutlich hervortritt. Zu *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* endlich vgl. p. 13: consideremus humilitatem tuam. Es wird damit klar, dass in der

1) Aus dieser Stellung des *ἁρπαγμός* nach der *μορφὴ θεοῦ* wird es zugleich evident, dass in dem von Paulus benützten Quellenberichte die Verklärung Christi bei der Taufe dem Gespräche mit dem Täufer vorausging.

syrischen Taufliturgie des Severus nicht nur echte Elemente des schon von Paulus benützten urevangelischen Quellentextes erhalten sind, sondern dass auch die ursprüngliche Beziehung von Phil. 2, 6. 7 auf die Jordantaufe in jener syrischen Tradition, aus welcher die severianische Taufliturgie stammt, fortgepflanzt worden war. Wie konnte es auch anders sein! Solange das Wort des Täufers von der rapina noch nicht vergessen war, so lange musste auch das originale Verständniss für den paulinischen ἁρπαγμός wach bleiben und damit die authentische Interpretation von Phil. 2, 6 ff. fortwirken. Abgesehen von der syrischen Kirche scheint im Übrigen zugleich mit dem Entschwinden des Quellentextes die ursprüngliche Exegese von Phil. 2, 6 ff. der Kirche frühzeitig verloren gegangen zu sein. An Stelle der in Phil. 2, 5 ff. gegebenen farbenfrischen Auffassung des historischen Christus und seines ersten Auftretens bei der Jordantaufe konnte eine krankhafte Kenotik auf einer ungrammatischen Unterschiebung des λόγος ἄσαρκος als Subjektes von Phil. 2, 5 ff. sich etablieren und so eine dogmatisierende Exegese immer weiter von dem ursprünglichen Sinne sich entfernen. Dem gegenüber wird es auch in diesem Falle wieder offenbar, wie die Quellen-Nachweise sichere Wegweiser für die Exegese der canonischen Schriften werden, und wie gerade die paulinischen Schriften auf einer älteren Quelle allenthalben fussen und durch die Wiederauffindung der Quellentexte Licht erhalten gerade für die dunkelsten Stellen.

6. **Schlussfolgerungen.** Hat sich aus dem Bisherigen ergeben, dass, wie oft im Urevangelium ein vollständigerer Context vorhanden gewesen ist, als die in den synoptischen Evangelien vorliegenden Bearbeitungen und Excerpte des Urevangeliums erkennen lassen, so kann man speciell für den Bericht über die Jordantaufe folgende literarische Entwickelung constituieren. Paulus kannte den vollständigen Context, und die originale Darstellung der Jordantaufe und der dabei geschehenen Verklärung Jesu nach dem Berichte des Urevangeliums war für die paulinische Christologie in Phil. 2, 5 ff. grundlegend geworden. Marcus dagegen hat den Bericht des Urevangeliums gekürzt und namentlich diejenigen Züge beseitigt, welche zugleich mit der Lichterscheinung eine Verklärung Christi (in der μορφῇ θεοῦ) erkennen liessen. Damit musste aber auch das Gespräch zwischen dem Täufer und Jesu fallen, weil dasselbe

nur auf Grund der vorausgegangenen Verklärung verständlich war. Die gekürzte Darstellung des Marcus wurde für die beiden andern Synoptiker massgebend. Nur der erste Evangelist wollte wenigstens das Gespräch zwischen Johannes und Jesus restituieren. Indem er aber die gekürzte Marcus-Darstellung zu Grunde legte, kam dieses Gespräch an den Anfang des Taufberichtes zu stehen und musste daher völlig unmotiviert erscheinen. Dabei wurde auch der tiefsinnige Wortlaut der Täufer-Rede von dem ἁρπαγμός durch eine verständlichere Ausdrucksweise, wie sie Mt. 3, 14. 15 zu lesen ist, ersetzt, wodurch der Sinn jener Rede, wenigstens in abgeschwächter Gestalt, wiedergegeben ward [1]). In dem johanneischen Evangelium dagegen ist der ursprüngliche Sachverhalt und ein über die gekürzte synoptische Darstellung hinausgehender Text vorausgesetzt. Das Hebräerevangelium compilierte die synoptischen Darstellungen mit echten Zügen aus dem Urevangelium sowie mit der später aus Ps. 2, 7 eingedrungenen Glosse und erzielte dadurch einen complicierten Verlauf des Taufvorgangs mit einer dreimaligen Himmelsstimme, wogegen die severianische Taufliturgie die einfache, aber in ihren einzelnen Theilen noch vollständige, Berichterstattung über die Jordantaufe aus der liturgisch-agendarischen Einhüllung herauszuschälen gestattet, ohne dass es freilich möglich ist, allenthalben den originalen Wortlaut des Urevangeliums mit Sicherheit wiederherzustellen. Denn es kann nicht etwa die Meinung sein, dass der der severianischen Taufliturgie zunächst zu Grunde liegende Quellentext ohne Weiteres den Text des Urevangeliums darstelle. Es können hier Ablagerungen aus verschiedenen Jahrhunderten stattgefunden haben. Dass aber der Grundstock des severianischen Berichtes über die Jordantaufe, und darin namentlich das Wort des Täufers von der rapina, dem Urevangelium entstamme, wird neben anderen Indicien in erster Linie durch das Zusammentreffen mit Phil. 2, 6. 7 festgestellt. Dabei schliesst die Tendenzlosigkeit der severianischen Taufliturgie wie überhaupt der

1) Ein ähnlicher Fall liegt bei Dodd vor, welcher in seinem englischen Texte das Täuferwort von der rapina verallgemeinernd übersetzt: „I cannot undertake so great a thing“ und nur in einer Fussnote den Originaltext erkennbar werden lässt: Literally, „I cannot take the robbery“.

sittliche Ernst, welcher gerade die liturgischen Traditionen der altkatholischen Kirche durchdringt, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die unerfindbare Originalität dieses Täuferwortes von der rapina jeden Gedanken an die Möglichkeit einer Fälschung in diesem Falle von vorn herein aus. Die Gewissheit, dass ein Fälscher, wenn er hätte Phil. 2, 6. 7 copieren wollen, niemals darauf verfallen sein würde, gerade dem Täufer ein so dunkles und so tiefsinniges Wort in den Mund zu legen, schliesst vielmehr die andere Gewissheit in sich, dass wir hier einen der werthvollsten Reste des Urevangeliums vor uns haben.

7. **Die Persönlichkeit des Severus.** In Betreff der Persönlichkeit des Severus steht zunächst in negativer Hinsicht fest, dass es einen alexandrinischen Patriarchen Namens Severus nicht gegeben hat (vgl. Renaudot, Liturg. II, 330: qui nullus unquam fuit), dass mithin die Angabe des Fabricius Boderianus auf dem Titel der severianischen Liturgie: D. Severi Alexandrini quondam Patriarchae — auf einem Irrthum beruht. Dagegen existierte ein Patriarch Severus von Antiochien im Anfang des sechsten Jahrhunderts, bezüglich dessen in dem von William Smith und Henry Wace herausgegebenen Dictionary of Christian Biography. Vol. IV. Lond. 1887, p. 640, in dem (von Edmund Venables verfassten) Artikel: Severus, patriarch of Antioch, A. D. 512—519 folgendes zu finden ist: Cave attributes to Severus a treatise on the Ritual of Baptism, and the Lord's Supper as observed in the Syrian churches, translated into Latin from the Syriac by Guido Fabricius Boderianus (Antwerp., 1572) and erroneously assigned by him, contrary to the evidence of the Codex itself (Fabr. Bibl. Gr. vol. X. p. 368, 9) to Severus patriarch of Alexandria. Es ist jedenfalls derselbe Severus Antiochenus, von welchem Zahn in den Patr. apostol. II. p. 352—356 eine ganze Anzahl Fragmente mittheilt. Die namentlich in der zweiten Hälfte der severianischen Liturgie hervortretenden liturgischen Zusätze aus späterer Zeit würden sehr wohl in das Zeitalter jenes Severus Antiochenus hineinpassen. Jedenfalls ist diese syrische Liturgie des Severus der höchsten Beachtung und einer weiteren Untersuchung werth.

Apokryphon 6.
(Mt. 5, 17; 9, 13.)

[Hilgenfeld p. 33. 37. Nicholson p. 77].

Epiph. Haer. XXX, 16. p. 140 B.

ὡς τὸ παρ᾽ αὐτοῖς (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει. ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή.*

Wie das Logion Mt. 5, 17 im Ägypterevangelium gemissbraucht ist zur Einkleidung enkratitischer Irrlehre (*ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας* vgl. Apokryphon 16), wie bei Isidor dieses Logion in sein Gegentheil verkehrt worden ist (*τί δοκεῖτε, ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; οὐκ ἦλθον πληρῶσαι ἀλλὰ καταλῦσαι* Isid. I, 371), so ist auch in dem ebionitischen Hebräerevangelium das *καταλῦσαι* aus jenem Logion benützt, um den vegetarianischen Gegensatz gegen die blutigen Opfer des Judenthums zum stärksten Ausdruck zu bringen. Denn um diesen gerade im Evangelium der Ebioniten wahrnehmbaren vegetarianischen Standpunkt (vgl. Apokryphon 1. 33) handelt es sich hier. Nach dieser Anschauung ruht der Zorn Gottes auf Israel um des Schlachtens der Opferthiere willen, und wenn dieses Schlachten nicht aufhört (*ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν*), so nimmt auch der Zorn Gottes über Israel kein Ende (*οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή*). Unter den canonischen Evangelien ist es am meisten das erste, welches dieser Anschauung entgegenkommt. Denn es ist keineswegs so, dass Mt. 5, 23. 24 der volle Opferdienst vorausgesetzt werde, wie Hilgenfeld meint, es handelt sich dort nicht um die *θυσία*, das blutige Opfer, sondern um das *δῶρον*, die unblutige Gabe. Und in einer nur dem ersten canonischen Evangelium angehörigen Einschaltung Mt. 9, 13: *πορευθέντες δὲ μάθετε, τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*, welche Worte sich weder in der Markus- noch in der Lucasparallele finden, ist mit dem Prophetenworte Hos. 6, 6 der Gegensatz gerade gegen die blutigen Opfer zum Ausdruck gebracht. Unter den ausser-canonischen Schriften sind es die Clementinischen Recognitionen, welche vollständig den essenisch-vegetarianischen Standpunkt des ebionitischen Hebräerevangeliums theilen. Vgl. Recogn. I, 39: Ut autem tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui

eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis (παύεσθαι τοῦ θύειν), et ne forte putarent cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit. Ferner Recogn. Cl. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus, sacrificiorum tempore duntaxat expleto. Et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum, et abominatio desolationis statuetur in loco sancto [1]).

Dass der Herr das fragliche Apokryphon des Hebräerevangeliums nicht hinterlassen hat, beweist allein schon seine Theilnahme am jüdischen Passah in den letzten Tagen seines Erdenlebens. Vgl. Lc. 22, 7: ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Lc. 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν. Es hätte gänzlich seiner Art widersprochen, durch ein gesetzliches Drohwort eine alttestamentliche Einrichtung zu zerstören und die Gewissen dadurch zu verwirren. In welcher Weise er für die, welche noch unter dem Gesetze waren, den gesetzlichen Standpunkt fortdauern, für die aber, welche dazu reif waren, die neue Freiheit anbrechen liess, zeigt am besten das Logion 27 in § 9. 10. Erst bei der Einsetzung des Abendmahls abrogierte er dann thatsächlich den alttestamentlichen Opferdienst für seine Jünger, obwohl er mit ihnen am Genuss des geschlachteten Passahlammes theilgenommen hatte. In jedem Falle haben wir es also mit einer tendenziösen Fälschung im Sinne eines essenischen Judenchristenthums zu thun, wenn hier dem Herrn eine feierliche Proclamation gegen den alttestamentlichen Opferdienst in den Mund gelegt wird, ähnlich der Fälschung in demselben Hebräerevangelium der Ebioniten, wonach der Herr die Theilnahme an der letzten Mahlzeit des Passahlammes abgelehnt haben sollte.

1) Dass die Recognitionen, wie sie uns jetzt vorliegen, einer bedeutend späteren Stufe der Entwickelung angehören als die Homilien, erweist ihr Verhalten zu den Evangelientexten. Während die Homilien einen Reichthum von vorcanonischen Evangelientexten bester Qualität darbieten, sind die meisten Evangeliencitate der Recognitionen den canonischen Texten conform gemacht, — ein sicheres Indicium einer späteren Zeit. Mit dieser späteren Entwickelungsstufe der pseudo-clementinischen Literatur nun berührt sich das Hebräerevangelium, nicht aber mit der viel älteren Evangelienquelle der Homilien!

Apokryphon 7.
(Mt. 5, 22.)

[Grabe I. p. 30. Hilgenfeld p. 16. 23. Nicholson p. 44. Handmann p. 99.]

Hieron. in Ezech. XVIII, 7. Opp. ed. Martianay T. III. p. 821.
in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit.

Ein Seitenstück zu dem Betrüben des heiligen Geistes (nolite contristare spiritum sanctum) und doch auf einem ganz anderen Gebiete liegend, ist die Sünde dessen, qui fratris sui spiritum contristaverit. Schon diese wie die sachlich noch näher liegenden Parallelen Mt. 5, 22; 18, 6; 25, 45, sowie ferner auch das Logion 65 in § 11 (Nachtrag 32) machen es wahrscheinlich, dass hier eine echte Erinnerung an ein Herrenwort zu Grunde liegt, wenngleich vielleicht, wie der Ausdruck: inter maxima ponitur crimina zeigt, ein solches Wort nach Art der apokryphischen Schriften in einseitiger Weise auf die Spitze getrieben worden sein mag.

Apokryphon 8.
(Mt. 5, 24.)

[Grabe I, p. 30. 31. Hofmann p. 327. Hilgenfeld p. 16. 23. Nicholson p. 44. Handmann p. 99.]

Hieron. ad Ephes. V, 3. 4. Opp. ed. Martianay T. IVa. p. 380.
in Hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate.

Obwohl in anscheinend wörtlicher Citation vorliegend, macht dieses Logion mehr noch als das vorhergehende den Eindruck des Apokryphischen mit einem starken Ansatz zur Gesetzlichkeit. Es berührt sich am meisten mit einem apokryphischen Wort, welches in den *παραδόσεις Ματθίου* zu lesen war: *ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός.* Vgl. Apokryphon 61.

Apokryphon 9.
(Mt. 5, 28.)

Fabricius III, p. 521. Anger p. 36. Westcott p. 459].

Athenagoras. Legatio 33.

ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου· ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρεσεν αὐτῷ· καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα, μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ, ὡς, εἴ που μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.

Wenngleich durch einen so alten Zeugen wie den Apologeten Athenagoras aufbewahrt, kann doch das von ihm citierte Logion weder in sprachlicher Hinsicht noch in sachlicher Beziehung als ein echtes Herrenwort recognosciert werden. Allerdings ist das Logion, was die sprachliche Seite des Citats anlangt, nicht in direkter Rede, auch nicht in vollständigem Zusammenhang wiedergegeben. Wohl gehört *ἀρέσκειν* dem Sprachgebrauche des Mc. und Mt., *ἀκριβοῦν* dem Mt. an, aber doch nur in Partien, die nicht aus dem Urevangelium stammen; dagegen fehlt *προσκύνημα* und *παραθολοῦν* dem neutestamentlichen Sprachgebrauche gänzlich. Aber noch viel unwahrscheinlicher lässt der Inhalt dieses Logion einen Zusammenhang mit dem Urevangelium erscheinen. Nicht ein einziges Beispiel so kleinlicher, fast talmudischer, Vorschriften weisen die echten Herrenreden auf, welches diesem Verbote eines zweiten Kusses, wenn der erste Kuss wohl gethan hat, gleich käme. Die Entstehung dieses Verbotes weist vielmehr deutlich in die nachapostolische Zeit, wo die Sitte des heiligen Bruderkusses[1]) (*φίλημα ἅγιον* Röm. 16, 16; 1. Cor. 16, 20; 2. Cor. 13, 12; 1. Thess. 5, 26; *φίλημα ἀγάπης* 1. Petr. 5, 14) bereits in Gefahr war, dem Missbrauch anheimzufallen. Paulus würde niemals so unbefangen den heiligen Kuss empfohlen haben, wenn er eine ähnlich lautende Warnung vor dem zweiten Kuss als Herrenwort gekannt hätte. Auch sonst bietet die altchristliche Literatur keine Parallelen zu dem Logion des Athenagoras. Auch Anger (Synopsis p. 271) hält dasselbe nicht für ein Herrenwort, sondern für eine alte Auslegung

1) Wenn Dodd übersetzt: If any one on this account should kiss a woman because it pleased him — so ist a woman eine Eintragung in den Text.

von Mt. 5, 29, welche als Glosse in den von Athenagoras gebrauchten Evangeliencodex eingedrungen sei.

Apokryphon 10.

(Mt. 10, 16. 28.)

Clem. Rom. II, 5, 2—4. p. 116, 15.

λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν. ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.

Die Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes, soweit man sie an den canonischen Parallelen in exakter Weise controlieren kann, zeigen auch da, wo sie von den canonischen Texten abweichen, solche Varianten, welche meistentheils als Übersetzungsvarianten auf den hebräischen Quellentext zurückweisen und nicht selten durch patristische Parallelcitate gedeckt werden. Aber auch da, wo die Evangeliencitate dieser Homilie über die canonischen Parallelen hinausgehen, fehlt durchweg die haeretisch-enkratitische Tendenz des Ägypterevangeliums, welches man seit Grabe bis Hilgenfeld als die Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes hat erkennen wollen. Gleichwohl trägt die aussercanonische Einschaltung in obigem Citate bei aller Tendenzlosigkeit einen secundären Charakter. Weder das erste noch das dritte Evangelium des Canons zeigt eine Spur dieser Einschaltung; in beiden canonischen Evangelien sind die Logia Mt. 10, 16 = Lc. 10, 3 und Mt. 10, 28 = Lc. 12, 4. 5 durch ganz andere Stoffe von einander getrennt. Auch ist die im Citate des zweiten Clemensbriefes eingeschaltete Zwischenrede fast allzu harmlos. Endlich finden sich auch in den aussercanonischen Parallelen zu Lc. 12, 4. 5 = Mt. 10, 28 wenig Spuren der oben ersichtlichen Einschaltung. Lediglich Prochorus in den Acta Joannis (bei Zahn p. 83) lässt einen verwandten Zusammenhang erkennen: ἐνετείλατο λέγων· ἰδοὺ ἀποστέλλω σε ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτούς. Doch könnte man auch bei Justin einen Anklang finden

Apol. I, 58. p. 92 B: *ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι*, welche Stelle einerseits durch den Singular *λύκος* an die verwandte johanneische Stelle Joh. 10, 12: *ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ* (sc. *τὰ πρόβατα*) *καὶ σκορπίζει*, andererseits durch die charakteristische, nur noch Lc. 10, 3 (*ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων*) vorkommende Bezeichnung *ἄρνες* an dieses synoptische Logion erinnert, welches im zweiten Clemensbriefe mit der Variante: *ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων* und Mt. 10, 16 mit dem Texte: *ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* — uns entgegentritt. Es würden dann nicht nur *πρόβατα* = *ἀρνία* = *ἄρνες*, sondern auch *διασπαράττειν* = *ἁρπάζειν* = *συναρπάζειν* als gleichwerthige Übersetzungsvarianten zu betrachten sein. Eine ähnliche Vermischung eines mit dem Citate des zweiten Clemensbriefes verwandten Textes und der johanneischen Parallele finden wir noch bei Agathangelus c. 63 (ed. de Lagarde p. 33, 44): *καὶ μὴ διασπαράξῃ τὰ ἀρνία τῶν σῶν προβάτων ὁ λύκος ὁ διαφθορεύς, καὶ μὴ διασκορπίσῃ ὁ ἐχθρὸς τῆς ζωῆς ἡμῶν τὰ ἀποστολικὰ πρόβατα τῆς σῆς ἀγέλης.*

Apokryphon 11.

(Mt. 11, 29.)

[Grabe I, p. 26. Fabricius I. 361. Hofmann p. 326. Anger p. XXXII. Westcott p. 451. Nicholson p. 77. Handmann p. 94—96.]

Clem. Al. Strom. II, 9, 45. p. 453.

ἧ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.

Es ist dies das älteste Citat des Hebräerevangeliums, welches existiert, und zugleich das einzige, welches bei Clemens Al. nachgewiesen werden kann. Über die eigenthümliche Verknüpfung desselben mit einem Satze Platos: *οὐκ ἄλλην ἀρχὴν φιλοσοφίας εἶναι ἢ τὸ θαυμάζειν* — und dem apokryphischen Ausspruch des Apostels Matthias vgl. Apokryphon 65. Selbst Handmann hält dieses Logion nicht für einen Herrenspruch. Haben doch auch Hilgenfeld und Nicholson nur in dem *ἀναπαήσεται* eine Verwandtschaft mit den Herrenreden, nämlich mit Mt. 11. 29. finden können. Aber Sinn und Zusammenhang ist doch gerade der entgegengesetzte. Dort, Mt. 11, 29, die demüthige Jesusnachfolge, hier eine chiliastische Herrschaftshoffnung, aber nicht zu erreichen auf dem Wege der Selbstverleugnung,

sondern des in diesem Zusammenhange ganz unverständlichen θαυμάζειν, dessen absoluter Gebrauch, wie er hier vorliegt, von allen Anschauungen des echten Urchristenthums vollständig abweicht. Die einzigen Anklänge im zweiten Clemensbriefe (Clem. Rom. II, 2, 5. 6. p. 114, 7: δεῖ τοὺς ἀπολλυμένους σώζειν· ἐκεῖνο γάρ ἐστιν μέγα καὶ θαυμαστόν, οὐ τὰ ἑστῶτα στηρίζειν, ἀλλὰ τὰ πίπτοντα —, Clem. Rom. V, 5, 5 p. 118, 8: ἡ δὲ ἐπαγγελία τοῦ Χριστοῦ μεγάλη καὶ θαυμαστή ἐστιν, καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου) lösen sich bei näherer Betrachtung in die wiederkehrende Verbindung der Adjektive μέγας und θαυμαστός auf. Doch bleibt es immerhin beachtenswerth, dass an letzter Stelle θαυμαστός — ἀνάπαυσις — βασιλεία, mithin drei sprachliche Elemente jenes Clemens-Citates, wiederkehren.

Apokryphon 12.

(Mt. 12, 9 = Lc. 6, 6 = Mc. 3, 1.)

[Grabe I. p. 30. Hilgenfeld p. 15. 22. Nicholson p. 46. Handmann p. 86.]

Hieron. ad Mtth. XII, 17. Opp. ed. Martianay T. IVa. p. 47.

In evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, homo iste, qui aridam habet manum, caementarius scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans: Caementarius eram manibus victum quaeritans. Precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos.

Hier liegt in apokryphischer Ausschmückung die Erzählung zu Grunde, in deren Context der Cod. Cantabr. das sicherlich aus dem Urevangelium stammende und in so vorzüglicher Weise den Context ergänzende Logion 27 dargeboten hat. In dem S. 191. 192 mitgetheilten Fragmente des Cod. Cantabr. sowie in den drei parallelen canonisch-synoptischen Texten nun findet sich nicht eine Lücke, nicht eine einzige Stelle, wo diese im Hebräerevangelium enthaltene Rede des Menschen mit der verdorrten Hand hätte eingefügt sein können. Und vollends Inhalt und Form dieser Rede selbst weichen weit ab von der einfachen, knappen, alles Überflüssige meidenden Darstellung des synoptischen, bezw. urevangelischen Typus, ganz abgesehen von

der Unwahrscheinlichkeit, dass ein Handwerker, wenn er auch schon längere Zeit arbeitsunfähig gewesen ist, von sich sagen sollte: Caementarius eram. Die ganze Darstellung lässt es für den, dessen kritisches Urtheil an der Forschung nach dem Urevangelium sich geschärft hat, unerträglich erscheinen, dass diese geschwätzige Rede des Caementarius ein Bestandtheil des Urtextes gewesen sein sollte. Vielmehr handelte es sich dem Compilator sichtlich darum, dass die im Urevangelium zweifellos vorhanden gewesene scharfe Opposition Jesu gegen den jüdischen Sabbathismus, wie sie schon in den synoptischen Parallelen Lc. 6, 6—11 = Mc. 3, 1—6 = Mt. 12, 9—14 ausgeprägt ist, aber nach dem vorcanonischen Text des Cod. Cantabr. (Logion 27) noch viel schärfer hervortritt, durch diese Einschaltung des judenchristlichen Evangeliums abgeschwächt und die von Jesu am Sabbath vorgenommene Heilung des Kranken für judenchristliche Leser motiviert und entschuldigt werden sollte.

Apokryphon 13.
(Mt. 14, 28—31.)

Aphraates. Hom. I. (Aphrahats des syrischen Weisen Homilien übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III, 3. 4. S. 15.)

Und da seine Jünger den Herrn baten, erbaten sie nichts anders, als dass sie zu ihm sprachen: Mehre uns den Glauben. Er hatte zu ihnen gesprochen: Wenn ihr Glauben habt, so wird auch ein Berg vor euch weichen. Und er spricht zu ihnen: Zweifelt nicht, auf dass ihr nicht versinket in die Welt, wie Simon, da er zweifelte und anfing zu sinken im Meere.

Der durchaus secundäre Zusatz: wie Simon, da er anfing zu sinken im Meere —, lässt es auch wahrscheinlich werden, dass die vorhergegangenen Worte: auf dass ihr nicht versinket in der Welt — ebenfalls der Perikope Mt. 14, 28—31 nachgebildet, mithin nicht original sind, zumal da diese Perikope von dem versinkenden Petrus weder durch das petrinische Marcusevangelium Mc. 6, 45—51 noch durch die johanneische Parallele Joh. 6, 17—21 gedeckt wird. Als zweifellos echt bleibt im obigen Logion mithin nur der Anfang:

Zweifelt nicht! Diese Worte sind aber auch schon in den canonischen Evangelien vorhanden: μὴ διακριθῆτε Mt. 21. 21. Am meisten klingt noch an den Aphraates-Text Jac. 1, 6: ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης — an.

Apokryphon 14.

(Mt. 17, 1.)

[Grabe I. p. 27. 327. Fabricius I, 364. Lardner II, 2. p. 303. Hofmann p. 326. Hilgenfeld p. 15. 23. Nicholson p. 74—76. Handmann p. 70—74].

a. Orig. in Joann. Tom. II, 6. Opp. IV, 63 sq.
ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ.

b. Orig. Hom. in Jerem. XV, 4. Opp. III, 224.
εἰ δέ τις προσδέχεται τό· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς.

c. Hieron. in Mich. VII, 6. Opp. ed. Martianay T. III. p. 1550.
qui . . . . . crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea spiritus sanctus in uno capillorum meorum.

d. Hieron. in Jes. XL, 12. Opp. ed. Martianay T. III. p. 304.
in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant, dominus loquitur: Modo me tulit mater mea spiritus sanctus.

e. Hieron. in Ezech. XVI, 13. Opp. ed. Martianay T. III. p. 792.
in evangelio Hebraeorum, quod lectitant Nazaraei, salvator inducitur loquens: Modo me arripuit mater mea, spiritus sanctus.

Hier erkennen wir deutlich, dass das (nazaräische) Hebräerevangelium dem Origenes schon längst in griechischer Sprache vor-

lag, bevor fast zwei Jahrhunderte später Hieronymus dasselbe aus dem Aramäischen ins Lateinische übersetzte. Und so kurz die citierten Fragmente sind, so exakt ist ihre sprachliche Übereinstimmung. Vgl.

Modo me arripuit mater mea spiritus sanctus.
Modo me tulit mater mea spiritus sanctus.
Modo tulit me mater mea spiritus sanctus in uno capillorum meorum.
ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου.
ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με.

Die Vorliebe des nazaräischen Hebräerevangeliums für das Grotesk-Wunderbare (vgl. das superliminare infinitae (!) magnitudinis in Variante 10) hat ihr Pendant in dem Evangelium infantiae und ähnlichen Erzeugnissen der apokryphischen Literatur. Zu dem Fortgetragenwerden in uno capillorum = *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν* — findet sich weder im alttestamentlichen noch vollends im neutestamentlichen Canon eine Parallele. Denn die alttestamentlichen Stellen, welche man herbeigezogen hat, nämlich Ezech. 8, 3: *ἀνέλαβέ με τῆς κορυφῆς μου, καὶ ἀνέλαβέ με πνεῦμα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ ἀναμέσον τοῦ οὐρανοῦ* — und Bel. c. Drac. v. 36 bleiben immer noch hinter der *μιᾷ τῶν τριχῶν* zurück. Namentlich bei Ezechiel, der allerdings schon den Niedergang der alttestamentlichen Prophetie und den Beginn der jüdischen Apokalyptik einleitet, ist doch ein visionärer Zustand einfach geschildert; hier aber ist in der Betonung des unus capillorum die naive Vision in eine tendenziöse Steigerung des Wunderbaren umgeschlagen. Und diese Unnatur wird — im Gegensatz zu allen echten Herrenreden — Jesu selbst in den Mund gelegt! Und ebenso im Gegensatz zu allem, was wir sonst von den Reden Jesu wissen, soll er *τὸ πνεῦμα ἅγιον* als seine Mutter (*ἡ μήτηρ μου* vgl. dagegen Joh. 19, 27: *ἴδε ἡ μήτηρ σου* —, auch Mt. 12, 49: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου*) proclamiert haben. Ein solches unnatürliches Theologumenon kann nur das Erzeugniss einer jüdischen oder gnostisch erhitzten Phantasie sein, wohin auch die femininische Auffassung des *πνεῦμα* רוּחַ weist[1]. Daraus aber

1) Der gnostische Charakter dieses Theologumenon ergiebt sich aus den von Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, S. 116 ff.) beigebrachten Parallelen. Vgl. z. B. was Iren. I, 28, 1 über die Lehre der Ophiten berichtet: *θῆλυ δὲ τὸ πνεῦμα καλοῦσι —. ἐρασθῆναι δέ φασι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον καὶ τὸν δεύτερον τῆς ὥρας τοῦ πνεύματος — καὶ παιδοποιῆσαι φῶς — ὃ καλοῦσι Χριστόν.* Vgl. noch oben S. 330.

folgern zu wollen, dass auch der Text des Hebräerevangeliums originaliter semitisch geschrieben sein müsse, das wäre etwa derselbe Gedankensprung, als wollte man auf Grund der Thatsache, dass in die gnostischen Systeme hebräische und aramäische Elemente (man denke an die *Σοφία Ἀχαμώθ* u. Ähnliches) aufgenommen sind, die hellenische Conception dieser gnostischen Systeme und die griechische Abfassung der bezüglichen gnostischen Schriften in Abrede stellen. Das *πνεῦμα ἅγιον* als *μήτηρ* des Messias entspricht gänzlich der in alttestamentliche Farben getauchten langathmigen Anrede, womit nach dem nazaräischen Hebräerevangelium der heilige Geist Christum bei der Taufe begrüsst haben soll. Vgl. Apokryphon 4 *z*. Ob nun aber das gegenwärtige Logion auf die Versuchung oder auf die spätere Verklärung Christi zu beziehen sei, wird wohl unentschieden bleiben. Für die erstere Vermuthung spricht das: *ἄρτι ἔλαβέ με — τὸ ἅγιον πνεῦμα* in Vergleich mit Mt. 4, 1: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* (noch stärker als *ἀνήχθη* bieten die Excerpta Theodoti § 85 ap. Clem. Al. p. 988 *σαλεύεται*), für die andere aber noch bestimmter der Zusatz: *εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ*. Indem hier zugleich die älteste Spur jener Legende sich zeigt, dass der Tabor der Verklärungsberg gewesen sei, dürfte die Aufnahme dieser Lokalsage in das Hebräerevangelium in Übereinstimmung mit den Epiphanius-Nachrichten, dass sowohl die Nazaräer (Haer. XXIX, 7. p. 123 B: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων*[1]) *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ. Χωχάβῃ δὲ Ἑβραϊστὶ λεγομένῃ*), als auch die Ebioniten (Haer. XXX, 2. p. 126 C: *καὶ ἄρχεται μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωκάβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ καὶ Ἀσταρώθ, ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει. ἔνθεν ἄρχεται τῆς κακῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζωραῖοι, οἳ ἄνω μοι προδεδήλωνται* —, Epiph. XXX, 18. p. 142 A: *τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Βαταναίας καὶ Πανεάδος*[2]) *τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ, ἐπέκεινα Ἀδραῶν κτλ.*) im nördlichen und östlichen Palaestina und

---

1) Von den hier wohnenden Nazaräern hatte ja auch Hieronymus das syrochaldäische Exemplar des Hebräerevangeliums erhalten.

2) Paneas (jetzt Banias) ist bekanntlich identisch mit Caesarea Philippi, von wo aus nach Mc. 8, 27; 9, 2 = Mt. 16, 13; 17, 1 der Aufbruch nach dem Berge der Verklärung erfolgte.

bezw. dem südlichen Syrien ihre Ursitze hatten, den Ursprung des Hebräerevangeliums in diesen Gegenden wahrscheinlich machen.

Das Legendenhafte und Abenteuerliche in diesem Fragmente hat jedenfalls schon Origenes zu den vorsichtigen Citationsformeln veranlasst: *ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* —, *εἰ δέ τις προδέχεται τό·* vgl. oben. Aber auch Hieronymus wiederholt nicht nur diese reservierte Citation des Origenes mit den Worten: qui — crediderit evangelio etc., sondern verräth — trotz seiner Vorliebe für das Hebräerevangelium — durch die Formeln: ex persona salvatoris dicitur — — salvator inducitur loquens — deutlich seine Meinung, dass diese Worte gar nicht als ernsthafte Herrenworte zu nehmen sind. Und in der That haben wir hier die Erzeugnisse einer krankhaften apokryphen Legendendichtung vor uns.

Apokryphon 15.
(Mt. 18, 5.)

Hippolyt. Philos. V, 7. p. 140.

περὶ ἧς διαῤῥήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι (sc. Naasseni) *λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.*

Dieses in dem uns erhaltenen Fragmente des Thomas-Evangeliums nicht vorhandene Logion ist eine wunderliche Verzerrung der echten Herrenworte: *ὁ ζητῶν εὑρίσκει* Mt. 7, 8 = Lc. 11, 10 und: *ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἓν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.* Vgl. Tischendorf. Evangelia apocrypha. Prolegg. p. XXXVII.

Apokryphon 16.
(Mt. 19, 12.)

[Hilgenfeld p. 44. 46. 47. — Resch. Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. Mit einer Studie über das Ägypterevangelium. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben. 1888. Heft V. S. 232—245.]

Clem. Al. Strom. III, 6, 45. p. 532. III, 9, 64. p. 540. Exc. Theod. ap. Clem. § 67. p. 985. Clem. Al. Strom. III, 9, 63. p. 539. III, 13, 92. p. 553.

τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα. ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Vorstehendes, in sich zusammenhängendes Fragment des Ägypterevangeliums lässt sich ohne grosse Schwierigkeit reconstruieren aus folgenden Citaten bei Clemens Al., bezw. aus den Excerptis Theodoti.

a. Clem. Al. Str. III, 6, 45. p. 532.

τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; οὐχ ὡς κακοῦ τοῦ βίου ὄντος καὶ τῆς κτίσεως πονηρᾶς, μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε.

b. Clem. Al. Str. III, 9, 64. p. 540.

ἡ Σαλώμη φησί, μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; — — ἀποκρίνεται ὁ κύριος· μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες.

c. Exc. Theod. § 67. ap. Clem. Al. p. 985.

καὶ ὅταν ὁ σωτὴρ πρὸς Σαλώμην λέγῃ, μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν.

d. Clem. Al. Str. III, 9, 63. p. 539.

φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ· φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

e. Clem. Al. Str. III, 9, 66. p. 541.

τί δέ; οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι; φαμένης γὰρ αὐτῆς· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα, ὡς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαμβανομένης, ἀμείβεται λέγων ὁ κύριος· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς.

f. Clem. Al. Str. III, 13, 92. p. 553.

διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι· πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Aus diesen genau angeführten Citaten lässt sich der an die Spitze dieses Logion gestellte Context mit Leichtigkeit reconstruieren. Zugleich ersieht man, welche Fälschungen echte Herrenworte sich haben gefallen lassen müssen, um die enkratitische Tendenz des Ägypterevangeliums mit einer erschlichenen Autorität zu decken. Wie das Logion Mt. 5, 17: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι κτλ.* bei Isidor ins Gegentheil verkehrt erscheint: *οὐκ ἦλθον πληρῶσαι ἀλλὰ καταλῦσαι*, wie im Hebräerevangelium der alttestamentliche Schlachtopferdienst als Objekt des *καταλῦσαι* bezeichnet ist: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας* (vgl. das zu § 12. Apokryphon 6 — Mt. 5, 17 Gesagte), so erscheinen hier im Ägypterevangelium die *ἔργα τῆς θηλείας* als Objekt des dem Herrn zugeschriebenen *καταλῦσαι*. Und wie nach dem Hebräerevangelium die Fortdauer des blutigen Opferdienstes Israels die Ursache davon ist, dass Gottes Zorn von diesem Volke sich nicht wendet, so müssen nach dem Ägypterevangelium erst alle mit dem *τίκτειν* der *γυναῖκες* verbundenen *ἔργα τῆς θηλείας* aufgehört haben, bevor das Reich Gottes kommen kann. Zur Begründung dieser Anschauung schien das echte Herrenwort, welches der zweite Clemensbrief uns erhalten hat (Logion 30), ganz besonders geeignet, da es in räthselhafter Weise eine Zeit in Aussicht stellte: *ὅταν ἔσται οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*. Gleichwohl aber musste erst ein störender Bestandtheil: *ὅταν ἔσται τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω* — beseitigt und durch einen interpolierten Text: *ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε* ersetzt werden, um das enkratitische Zertreten des Geschlechtstriebes zum Ausdruck zu bringen und die Fälschung erfolgreich durchzuführen. Man vgl. hierzu das am Schluss zu Logion 30 in der Erläuterung (§ 10. S. 202 f.) Gesagte, ferner das Allgemeine über das Ägypterevangelium (S. 316 ff.), endlich die Studie über das Ägypterevangelium in der Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 232—245.

Hier ist nur noch zu bemerken, dass der gefälschte Text bereits vorausgesetzt ist Orac. Sibyll. II, 163. 164:

νήπιοι οὐδὲ νοοῦντες ὅθ' ἤνικα φῦλα γυναικῶν,
μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων.

Apokryphon 17.

(Mt. 19, 16—24 = Lc. 18, 18—25 = Mc. 10, 17—25.)

[Grabe I. p. 26. Fabricius I. p. 365. Tischendorf p. 116. Westcott p. 463. Hilgenfeld p. 16. 24. Nicholson p. 50. Handmann p. 89—92.]

Orig. in Matth. Tom. XV, 14. Opp. III, 671. 672.

Scriptum est in Evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suspicere illud non ad auctoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis. Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei: Homo, leges ac prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.

Dieses von Origenes unter starkem Vorbehalt non ad auctoritatem mitgetheilte Fragment des Hebräerevangeliums gehört wahrscheinlich der nazaräischen Recension desselben an und bildet namentlich zu dem von Hieronymus zu Lc. 6, 6 ff. citierten Zusatz (Apokryphon 12) ein charakteristisches Gegenstück. Auch hier wie dort soll das Schroffe in der Rede Jesu (εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) durch eine hinzuerdichtete Einschaltung motiviert und gemildert werden. Dabei schaut der Jude, der diese Dichtung eingelegt hat, überall heraus, aus dem: coepit autem dives scalpere caput suum (derartiges findet sich bei keinem Evangelisten, auch bei Marcus nicht, an dessen

anschaulich schildernde, detaillierende Darstellungsweise Handmann erinnert), aus dem: ecce multi fratres tui, filii Abrahae die Parallelen Lc. 19, 9; 13, 16, auf welche Handmann Bezug nimmt, haben doch einen ganz anderen Zusammenhang), als auch aus dem: amicti sunt stercore (wie ganz anders Lc. 13, 8: *ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια* — nach Cod. Cantabr. *κόφινον κοπρίων*, Itala: cophinum oder squalum stercoris! Auch da wo der Herr nach der echten Urrelation (man denke an das Gleichniss vom verlorenen Sohne) das Leben und die Sünde nach dem Leben schildert, bleibt seine Rede auf idealer Höhe und sinkt nirgends zu solchen Plattheiten herab, wie scalpere caput, amicti stercore. Die schliessliche Anrede: Simon, fili Joannae — deckt sich mit dem *υἱὲ Ἰωάννου* des *Ἰουδαϊκόν*. Vgl. Variante 5. Es ist ein grob judenchristlicher Standpunkt, der nach diesem Fragmente des Hebräerevangeliums im schneidenden Gegensatz zu dem urevangelischen Gleichnisse vom barmherzigen Samariter nur in den Juden (fratres tui, filii Abrahae) Brüder sehen und anerkennen, nur auf diese die Werke der Barmherzigkeit ausdehnen will.

Apokryphon 18.

(Mt. 25, 14—30.)

[Hilgenfeld p. 16. 16. Nicholson p. 60. Handmann p. 101—103.]

Euseb. Theophania. Nov. Patr. Biblioth. T. IV. Rom. 1847. p. 155.

τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἀπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐξηκότος. τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.

Dass in den Worten: *τοῦ ἀσώτως ἐξηκότος* (= Lc. 15, 13: *ζῶν ἀσώτως*, Orig. III, 982: *τὸν ἄσωτον*, Const. II, 41. p. 67, 17: *τὸν υἱὸν τὸν ἀπολωλότα, τὸν ἄσωτον*), ferner: *τὸν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων* (= Lc. 15, 30: *οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν* = Theod. exc. ap. Clem. Al. § 9. p. 969: *κατεδηδοκότι τὰ ὑπάρχοντα*) das Gleichniss Lc. 15, 11—32 voraus-

gesetzt ist, liegt auf der Hand. Dieses Gleichniss aber, obwohl unter den canonischen Evangelisten nur von Lucas erhalten, hat doch in den Constitutionen (Const. II, 41. p. 67. 68) einen aussercanonischen Paralleltext mit solchen Abweichungen von dem canonischen Lucastexte, dass man mit Bestimmtheit auf einen hinter beiden Texten liegenden ursprünglich hebräischen Quellentext zurückschliessen kann. Und da es ausserdem noch manche aussercanonische Varianten zu diesem Gleichnisse giebt, welche ebenfalls als Übersetzungsvarianten sich darstellen, so möge folgendes Varianten-Verzeichniss das Gesagte erläutern.

διασκορπίζειν (Lc. 15, 13) = *ἀναλίσκειν* (Ps.-Chrys. 10, 1010) = בִּלָּה

δαπανᾶν (Lc. 15, 14) = *μειοῦν* (Const. p. 67, 18) = כִּלָּה

γεμίζειν (Lc. 15, 16) = *χορτάζειν* (Lc. 15, 16 ℵBDL etc.) = *κορεννύναι* (Orig. III, 982) = *ἐμπιπλάναι* (Const. p. 67, 19) = הִשְׂבִּיעַ

εἰς ἑαυτὸν ἔρχεσθαι (Lc. 15, 17) = *μεταγινώσκειν* (Const. p. 67, 20) = הֵשִׁיב אֶל־לִבּוֹ

θύειν (Lc. 15, 23) = *σφάττειν* (Const. p. 67, 24) = טָבַח

παρέρχεσθαι (Lc. 15, 29) = *παραβαίνειν* (Lc. 15, 29 D) = עָבַר

καταφαγεῖν (Lc. 15, 30) = *κατεδηδοκέναι* (Exc. Theod. ap. Clem. Al. p. 969) = אָכַל

χαίρειν (Lc. 15, 32) = *ἀγαλλιᾶσθαι* (Lc. 15, 32 *KΠ*) = שָׂמַח

οὐσία (Lc. 15, 12) = *βίος* (Lc. 15, 30; Lc 15, 13 D; Pseudo-Chrys. 10, 1010) = *τὰ ὑπάρχοντα* (Epiph. p. 315. 338; Exc. Theod. ap. Cl. Al. p. 969) = *ὕπαρξις* (Eus. Theoph. p. 155) = רְכוּשׁ

ἡ ἀρχαία στολή (Const. p. 67, 23) = *ἡ στολὴ ἡ πρώτη* (Lc. 15, 22) = בֶּגֶד הָרִאשׁוֹן. Vgl. § 4. S. 18. 19, sowie § 10. Logion 59. S. 263.

Aber auch auf indirektem Wege kann der Beweis, dass das Gleichniss Luc. 15, 11—32 aus der vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle stammt, durch den Hinweis auf die Zusammengehörigkeit der in Lc. 15 enthaltenen Trias von Gleichnissen geführt werden, indem von dem ersten Gleichnisse Lc. 15, 3—7 in Mt. 18, 12—14 eine von dem Lucastexte unabhängige Parallele vorhanden ist, deren Varianten im Verein mit aussercanonischen Varianten ebenfalls mit Bestimmtheit auf einen hebräischen Urtext zurückweisen. Man vgl.

ἀπόλλυσθαι (Lc. 15, 4) = *πλανᾶσθαι* (Mt. 18, 12; Const. p. 38, 12; 1. Petr. 2, 25; Jac. 5, 19) = אָבַד

καταλείπειν (Lc. 15, 4) = *ἀφιέναι* (Mt. 18, 12; Lc. 15, 4 D; Method. p. 686) = *ἐᾶν* (Const. p. 38, 11) = נָטַשׁ

ἐπιτιθέναι (Lc. 15, 5 vgl. Gen. 42, 26: וַיִּשְׂאוּ = LXX: *καὶ ἐπιτιθέντες*) = *αἴρειν* Const. p. 38, 13) = נָשָׂא

συγκαλεῖν (Lc. 15, 6) = *συγκαλεῖσθαι* (Lc. 15, 6 D; Method. p. 686; Basil.) = קָרָא

ἔσεσθαι (Lc. 15, 7) = *γίνεσθαι* (Const. p. 24, 21; Macar. p. 19; Ephr. p. 339; Const. p. 243, 21) = הָיָה

Und selbst wenn die Abstammung der Gleichniss-Trias Lc. 15 aus der vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle nicht nachweisbar wäre[1], so ist doch jedes dieser Gleichnisse, und ganz besonders das dritte, in sich so abgeschlossen und in originaler Weise vollendet, dass es den Eindruck einer secundären Compilation in keinem Falle hervorruft.

Andrerseits ist an der Identität der Quelle, aus welcher die Gleichnissparallelen Lc. 19, 12—27 = Mt. 25, 14—30 entflossen sind, trotz der verschiedenen Bearbeitung bei Lc. u. Mt. nicht im Geringsten zu zweifeln und die Selbstständigkeit des Gleichnisses von den Pfunden unantastbar. Vgl. Weiss, das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen S. 535. 536. Ausserdem wird der hebräische Grundcharakter der Quelle durch folgende Übersetzungsparallelen für jedes Auge sichtbar.

παραγίνεσθαι (Lc. 19, 16) = *προσέρχεσθαι* (Mt. 25, 20) = בּוֹא
αὐστηρός (Lc. 19, 21) = *σκληρός* (Mt. 25, 24) = קָשֶׁה
αἴρειν (Lc. 19, 22) = *θερίζειν* (Mt. 25, 24) = קָצַר
τιθέναι (Lc. 19, 22) = *σπείρειν* (Mt. 25, 24) = שִׂים
θερίζειν (Lc. 19, 22) = *συνάγειν* (Mt. 25, 24) = אָסַף
σπείρειν (Lc. 19, 22) = *διασκορπίζειν* (Mt. 25, 24) = פִּזַּר

1) Ein sicheres Kennzeichen eines vorcanonischen Textes tritt auch in dem aussercanonischen Zusatz zu Lc. 15, 21: *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου* hervor, welcher Zusatz nicht blos durch Cod. Cantabr., sondern auch durch den Sin., Vat. u. a. vertreten und sicherlich quellenmässig, aber unter der kürzenden Hand des Lucas für die canonische Textgestalt in Wegfall gekommen ist. Denn diese Worte haben nicht nur v. 19, sondern noch mehr v. 21 ihren Platz und ihre ergreifende Wirkung.

διδόναι Lc. 19, 23 = *βάλλειν* Mt. 25, 27 = *προβάλλειν* Hom. Clem. p. 53, 7) = הִשְׁלִיךְ

πράσσειν (Lc. 19, 23) = *ἀπαιτεῖν* (Tryph. c. 125. p. 354 C; Orig. Lommatzsch XV, 435) = *κομίζεσθαι* (Mt. 25, 27) = נָגַשׂ (?)

So stehen diese Gleichnisse, nämlich Lc. 15, 11—32 einerseits und Lc. 19, 12—27 = Mt. 25, 14—30 andrerseits, in ihrer Selbstständigkeit und Quellenmässigkeit deutlich gesondert vor unserem geistigen Auge. Wenn nun das Hebräerevangelium nach Eusebius, die Motive aus beiden Gleichnissen entnehmend, ein neues Drittes geschaffen hat, so liegt die secundäre, um nicht zu sagen tertiäre, Verarbeitung urevangelischer Quellenstoffe in diesem Falle offen zu Tage. Man kann in die „Mache" des Compilators tiefe Blicke thun, wenn man sieht, wie er

1. in der Gestalt des *τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος* = *τὸν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων* — die Motive aus Lc. 15, 13. 30 entnommen,
2. in der Person des *τοῦ κατακρύψαντος τὸ τάλαντον* Mt. 25, 18 benützt, und
3. in dem dritten Knecht: *τὸν πολλαπλασιάσαντα* — die beiden Mt. 25, 20—23 = Lc. 19, 16—19 geschilderten Knechte zusammengefasst hat,

wobei eventuell unter den vorstehenden canonischen Textangaben der dahinter liegende vorcanonische Quellentext gemeint ist.

Dabei machen aber die Abweichungen von dem canonischen Lucastexte (*τὴν ὕπαρξιν — καὶ αὐλητρίδων*) den Eindruck, dass der Compilator neben dem canonischen Matthäus das vorcanonische Urevangelium benützt und daraus die Züge zur Schilderung des *ἀσώτως ἐζηκότος* entnommen habe.

Apokryphon 19.

(Mt. 28, 19.)

Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514 A.

τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν (sc. οἱ Σαβελλιανοί) ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινὲς τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος

ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

Unter Hinweis auf das in der Einleitung zu § 12 über das Ägypterevangelium Bemerkte sei noch besonders darauf hingewiesen, dass in dem unitarischen Dogma des Ägypterevangeliums gleichwohl der trinitarische Taufbefehl Mt. 28, 19 vorausgesetzt ist, indem er eine tendenziöse Umwandelung sich gefallen lassen musste. Wahrscheinlich lag der Fälschung eine pantheistische Anschauung zu Grunde, wobei die trinitarischen Hypostasen als successive Erscheinungen des göttlichen Urgrundes gefasst wurden.

Apokryphon 20.

(Mc. 16, 9 ff.)

Cod. Paris. L ap. Tischendorf. N. T. Ed. VIII. critica major. p. 404.

φέρεταί που καὶ ταῦτα· πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

Hier haben wir nach dem werthvollen Zeugnisse des Cod. L einen aussercanonischen, bezw. vorcanonischen Schluss des Marcusevangeliums an Stelle von Mc. 16, 9—20. Doch ist der canonische Marcusschluss nicht nur inhaltlich viel reicher, sondern auch sprachlich dem synoptischen Evangelientypus näher verwandt. Vgl. über den canonischen Marcusschluss und dessen Quellen Resch in der Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1889. I. S. 25—27.

Apokryphon 21.

(Lc. 6, 13.)

Hilgenfeld p. 33. 35. Nicholson p. 45. Handmann p. 96—98.,

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137 A.

ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ

ἠκρωτιασμένῳ (Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν) ἐμφέρεται ὅτι ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐλέξατο ἡμᾶς. καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα, καὶ ἠκολούθησάς μοι. ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ.

b. Euseb. Theophania (Syriace ed. Lee. London 1842. IV. 13. p. 234 = Westcott, Introduction to the study of the gospels. p. 457.)

The cause therefore of the divisions of the soul that came to pass in houses (Christ) Himself taught, as we have found in a place in the Gospel existing among the Jews in the Hebrew language, in which is said: I will select to myself there things: very, very excellent are those, whom my Father, who is in the heaven, has given to me. [Quemadmodum in uno loco reperimus, in evangelio Judaeorum, in uno loco hebraico, ubi inquit: Eligam mihi bonos, quos pater meus coelestis mihi dedit.]

c. Clem. Al. Strom. VI, 6, 48. p. 764.

αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ.

In vorstehenden drei Citaten besitzen wir drei verschiedene Ausläufer des echten Logion: elegi vos, antequam terra fieret. Vgl. § 11. Logion 69. S. 299. Das Hebräerevangelium nach der ebionitischen Recension, sodann das Hebräerevangelium nach dem von Eusebius benützten, wahrscheinlich in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten Exemplare (vgl. S. 50. 324) und endlich das *Κήρυγμα Πέτρου* — diese drei Schriften haben in verschiedener Weise an ein echtes Herrenwort angeknüpft. Das Epiphanius-Citat hat dabei noch die meisten

echten Stoffe hinzugefügt. Vgl. *αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα* — Lc. 3, 23: *καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*, ferner: *ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς* = Eph. 1, 4: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς* = Lc. 6, 13: *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα*, sodann: *ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ* = Lc. 4, 31: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, weiter: *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος* = Lc. 4, 38: *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος*, ebenso: *παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος* = Mc. 1, 16: *παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*, endlich: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου, καὶ ἠκολούθησάς μοι* = Mt. 9, 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον Ματθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ*. Ausserdem ist zu den Schlussworten: *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ* zu vergleichen Barn. VIII, 3. p. 38, 10: *οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ*. Aber obwohl die Stoffe des Evangelienfragmentes nach der ebionitischen Recension durchweg gute sind, so ist doch die Arbeit des Compilators und der secundäre Charakter des Fragmentes gegenüber den canonischen Texten nicht zu verkennen. Während in den canonischen Texten jedes Wort an seiner Stelle steht, ist hier nichts als Flickwerk sichtbar. Was nun die Namen der Apostel anlangt, so ist der Umstand, dass nur acht genannt sind, während der Nachdruck des Contextes gerade auf der Zwölfzahl ruht, wohl auf eine Flüchtigkeit des Epiphanius-Citates zurückzuführen. Dafür aber, dass in Übereinstimmung mit Epiphanius das Hebräerevangelium theils castriertes, theils apokryphisch fortgebildetes *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* (also nicht das Urevangelium, sondern das erste canonische Evangelium) ist, spricht in diesem Falle noch die Wahrnehmung, dass die schon im ersten canonischen Evangelium besonders markierte Berufung des Matthäus Mt. 9, 9 im Hebräerevangelium nach der ebionitischen Recension nicht blos den Gipfelpunkt der Apostelberufung überhaupt darstellt, sondern dass auch das Apostelverzeichnis in die persönliche Anrede: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον*, mithin in eine durchaus secundäre Textgestalt, ausläuft.

Aber noch viel weiter von dem Sinn und Geist der echten evangelischen Überlieferung entfernen sich die verwandten Citate aus dem Hebräerevangelium nach Eusebius und aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* nach Clemens Al. Denn dass in dem ersteren Citate das „excellent“

wesentlich identisch ist mit dem *ἀξίους* des zweiten Citates und dass beide auf die Jüngerberufung sich beziehen, liegt auf der Hand. Dass der Herr aber gerade die „Guten", die „Würdigen", die „Ausgezeichneten" sich auserwählt und das ihnen selbst auch gesagt habe, widerstreitet sowohl der johanneischen als der synoptischen, d. h. urevangelischen, Tradition und ist ein unverkennbares Eindringen des Judaismus, ein entscheidender Schritt auf dem Wege der katholisierenden Heiligsprechung der Apostel. Mit Recht hat man hierbei erinnert an Recogn. Clem. I, 51: Hoc igitur statu incolumi reservato, invitare venit ad regnum justos quosque et eos, qui placere studuerunt ei, quibus bona ineffabilia praeparavit et Hierusalem civitatem caelestem, quae super splendorem solis fulgebit in habitatione sanctorum. Die justi, boni, *ἄξιοι*, excellent — sie sind die zum Reiche Christi Berufenen nach der judenchristlichen Anschauung, schnurstracks entgegen dem gerade bei der Berufung des Zöllners Matthäus gesprochenen Herrenworte: *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.* Viel näher steht daher der urevangelischen Tradition die Darstellung der Jüngerberufung nach Barn. V, 9. p. 22, 7: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ.*

Wegen der Verwandtschaft des Hebräerevangeliums mit den clementinischen Recognitionen — nicht aber Homilien — vgl. das zu Apokryphon 6 (p. 374) in der Fussnote Gesagte.

Apokryphon 22.

(Lc. 6, 28.)

Didasc. V, 15. p. 315.

διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προείρηκα· προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, καὶ μακάριοι οἱ πενθοῦντες περὶ τῆς τῶν ἀπίστων ἀπωλείας.

Mitten in einer von dem Verfasser der Didascalia fingierten Herrenrede lässt er den Herrn sich selbst citieren, ähnlich wie in der gnostischen Schrift *Πίστις Σοφία* mitten in den fingierten Herrenreden echte Herrenworte mit der Citationsformel: dixi vobis olim (vgl. § 9. Logion 13, 15[a], 15[b]) eingeführt werden. Gleichwohl ist

das in der Didascalia auf diese Weise citierte Logion nur in secundärer Gestalt überliefert. Ähnlich und doch nicht identisch lautet das Wort Didasc. V, 12. 13. p. 312: *διὰ τοῦτο ὅταν νηστεύετε, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἀπολλυμένων*, wozu in Betreff des *νηστεύειν* die *Διδαχή* eine Parallele bietet *Διδ.* I, 3: *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.*

Apokryphon 23.
(Lc. 9, 28.)

Epiph. Haer. XXVI, 3. p. 84 B.

ὁρμῶνται δὲ ἀπὸ μωρῶν ὀπτασιῶν καὶ μαρτυριῶν ἐν ᾧ εὐαγγελίῳ ἐπαγγέλλονται. φάσκουσι γὰρ οὕτως, ὅτι ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβόν. καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς, καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι, καὶ ἐλάλησε πρός με, καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ· καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμί, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος· καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.

In Betreff des pantheistischen Hintergrundes, von dem dieses Fragment eines gnostischen Evangeliums, des Evangeliums der Eva, sich abhebt, bedarf es weiter keiner Worte. Epiphanius sagt kurz vorher in Betreff dieses Evangeliums: *ἄλλοι δὲ οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες εὐαγγέλιον Εὔας.* Haer. XXVI, 2. p. 84 A.

Apokryphon 24.
(Lc. 9, 41 = Mc. 9, 19 = Mt. 17, 17.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger cap. 17. p. 203.

Quod autem turbatus est[1]), consonat cum eo, quod dixit: Quamdiu vobiscum ero et vobiscum loquar? et alio loco: Taedet me de generatione ista. Probaverant me, ait, decies, hi autem vicies et decies decies.

1) Ephraem steht bei der Auslegung von Joh. 11, 33: *καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν* = turbatus est; hierbei bringt er als Parallelen die obigen Citate.

Hier sind zwei Herrenworte citiert. Das erste stimmt mit Lc. 9, 41 = Mc. 9, 19 = Mt. 17, 17: ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν ziemlich genau überein; nur dass die Variante: vobiscum loquar anstatt: ἀνέξομαι ὑμῶν den secundären Charakter des Citates kund macht. Das andere Logion erinnert zunächst an den in denselben synoptischen Stellen vorausgegangenen Ausruf Jesu: ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη —, sodann aber auch an Ps. 95, 9. 10. LXX: οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν· ἐδοκίμασαν καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου· τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ = Vulg.: ubi tentaverunt me patres vestri, probaverunt me et viderunt opera mea. quadraginta annis offensus fui generationi illi. Der Ausdruck in dem Ephraem-Citate: taedet me de generatione ista — lässt sich jedoch besser als aus den Übersetzungen der LXX und Vulg. aus dem Urtexte selbst: אָקוּט בְּדוֹר wiedererkennen. Der Zusatz: decies, hi autem vicies et decies decies ist ein aussercanonischer Text. Es scheint also ein apokryphes, im Anschluss an Mt. 17, 17 par. und Ps. 95, 9. 10 ausgebildetes, Herrenwort vorzuliegen.

Apokryphon 25.

(Lc. 10, 24.)

[Fabricius I. p. 333. Körner p. 17. Hilgenfeld p. 47. Westcott p. 460].

Iren. I, 20, 2. = Epiph. Haer. XXXIV, 18. p. 254 B.

ἐν τῷ εἰρηκέναι· πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα.

Als Herrenwort gedacht, stellt dieses Logion in seiner gegenwärtigen Fassung geradezu eine Ungeheuerlichkeit dar, wenn der Herr in dieser Weise von sich selbst geredet haben sollte. Sehr ansprechend ist daher die Conjektur Westcotts, die Rede durch ein angefügtes ν zu ἐπεθύμησα aus der ersten in die dritte Person zu verlegen. Das Dictum wäre dann kein Agraphon, sondern nur eine ausserCanonische Parallele zu den canonischen Texten: Lc. 10, 24 = Mt. 13, 17, handelnd von der Sehnsucht der alttestamentlichen Gerechten nach den Worten des Messias, und nur durch den Unverstand der Abschreiber, nämlich durch Weglassung des ν in ἐπεθύμησαν, wäre ein solches unsinniges Logion aus einem echten Herrenwort entstanden.

Apokryphon 26.

(Lc. 11, 2.)

a. Gregorius Nyssen. I. p. 737.

οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησίν (scil. *ὁ Λουκᾶς*) *ἀντὶ τοῦ· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.*

b. Maximus. T. I. p. 350 (ad Mt. 6, 10).

ὁ ἐνταῦθα Ματθαῖός φησι βασιλείαν ἀλλαχοῦ τῶν εὐαγγελιστῶν ἕτερος πνεῦμα κέκληκεν ἅγιον, φάσκων· ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.

Wie alt diese Variante des Herrengebetes ist, ergiebt sich aus der Thatsache, dass schon Marcion nach dem Zeugnisse Tertullians dieselbe vertreten hat. (Vgl. Tischendorf. N. T. Ed. VIII. crit. maj. I. p. 562. Und Marcion hat gute Handschriften des Lucasevangeliums benützt, wie man aus vielfacher Übereinstimmung seiner Lesarten mit den besten patristischen Zeugnissen zu erkennen vermag. In diesem Falle tritt in der zuerst von Marcion bezeugten Lesart zum Herrengebet die redaktionelle Eigenthümlichkeit des dritten Evangelisten an den Tag. Die Hervorhebung des *πνεῦμα ἅγιον* ist ihm, dem Verfasser der Apostelgeschichte, dem Zeugen des Pfingstwunders, auch im Evangelium ganz besonders geläufig. Namentlich ist Lc. 11, 13 die Erwähnung des heiligen Geistes secundär und auf Rechnung des Redaktors zu setzen, wie man aus der Matthäus-Parallele Mt. 7, 11, aus Origenes, Ambrosius, dem Cod. Cantabr., aus vielen Itala-Handschriften, sowie aus Marcion nach Epiphanius mit Bestimmtheit erkennt, wonach im Urtexte *δόμα ἀγαθόν* oder *δόματα ἀγαθά*, bezw. nur *ἀγαθά*, keinenfalls aber *πνεῦμα ἅγιον* zu lesen gewesen ist. Ganz nun wie Lc. 11, 13 die Einfügung des *πνεῦμα ἅγιον* nicht dem Urtexte, sondern der lucanischen Redaktion angehört, dürfte auch kurz vorher in dem Herrengebet Lc. 11, 2 der Ersatz des *ἡ βασιλεία σου* durch *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* aus der Hand des Lucas stammen. Denn dass die Lesart *ἡ βασιλεία σου* die originale ist, bezeugt nicht nur der erste canonische Evangelist, sondern auch die älteste aussercanonische Relation des Herrengebetes, nämlich in der *Διδαχή* (*Διδ.* VIII, 2). Während aber in dem canonischen Texte Lc. 11, 13 die von Lucas vorgenommene Umänderung

des *δόμα ἀγαθόν* in *πνεῦμα ἅγιον* über den Urtext den Sieg davongetragen hat, musste bei dem Herrengebete, das bei der Urkirche in täglicher Übung stand (vgl. *Διδ.* VIII, 3: *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε*), nothwendiger Weise der entgegengesetzte Verlauf eintreten. Gegenüber der in diesem Falle Alles beherrschenden mündlichen und zum Theil auch schriftlichen Tradition des Herrengebetes in seiner Urgestalt konnte sich die von Lucas vorgenommene redaktionelle Änderung nicht halten. Indem aber Marcion gerade hier der lucanischen Formulierung den Vorzug gab und dieselbe durch sein Evangelium in die marcionitische Kirche einführte, ist in diesem Vorgang eine Instanz mehr zu erkennen für die auch sonst ersichtliche und von mancher Seite vergeblich geleugnete Thatsache, dass das Evangelium Marcions ein castriertes Lucasevangelium gewesen ist. Jedenfalls liegt aber in der aussercanonisch gewordenen Variante: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* — ein echtes Herrenwort nicht vor.

Apokryphon 27.

(Lc. 12, 33.)

a. Ephraem Syr. Opp. Graec. II. p. 232.
τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ διδασκάλου ἤκουσε ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις φήσαντος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· μηδὲν ἐπὶ γῆς κτήσασθε.

b. Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright p. 20, 25.
the word of Christ, which he spake to us, "Accept not anything from any man, and possess not anything in this world".

c. Doctrina Addaei ed. Phillips p. 48, 12.
Ich mache nicht zur Lüge an mir das Wort Christi, der mir sagte: Nehmet von Niemand etwas an und erwerbet nichts in dieser Welt.

d. Doctrina Addaei in französischer Übersetzung aus dem armenischen Paralleltext. Venedig 1868 p. 53.
Ne recevez rien de personne, et n'accumulez point d'argent dans ce monde.

e. Fragmenta apostolorum ed. Steph. Praetorius (Fabricius II. p. 617 not. n).

Non licet nobis aliqua possidere in terra, quia nostra possessio est in coelo.

f. Historiae apostolicae Lib. VI. De S. Simone et Juda Cap. 12. (Fabricius II. p. 617.)

Nobis non licet aliquid possidere supra terram, ex eo quod nostra possessio est [in] coelo.

Das Logion in der Fassung bei Ephraem klingt stark an den ersten Theil des canonischen Herrenwortes Mt. 6, 19. 20: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς* an, besonders wenn man diese erste Hälfte des Logion nach der Lucas-Parallele und nach dem aussercanonischen Texte bei Clemens Al. reconstruiert. Denn nach Lc. 12, 33 müsste es dann heissen: *μὴ ποιήσατε θησαυροὺς ὑμῖν ἐπὶ γῆς*, und nach Clemens Al. *μὴ κτήσασθε θησαυροὺς ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς*. Vgl. Clem. Al. Quis div. salv. § 13. p. 942: *κτήσασθε θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ*. Hiernach würden *θησαυρίζειν θησαυρούς* = *ποιῆσαι θησαυρούς* = *κτᾶσθαι θησαυρούς* — gleichwerthige Übersetzungsvarianten sein von עָשָׂה אוֹצָרוֹת. Man vgl. Gen. 12, 5: אֲשֶׁר־עָשׂוּ mit der Übersetzung der LXX: *ὅσα ἐκτήσαντο*. Es würde mithin der Nachdruck nicht auf dem *μηδέν* und auf dem *κτήσασθε*, sondern auf *ἐπὶ γῆς* als dem Gegensatz von *ἐν οὐρανῷ* ruhen. Es würde also derselbe Gegensatz zu Grunde liegen wie Col. 3, 2: *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* — und Phil. 3, 19. 20: *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*. Vgl. die Parallele in den Fragmenta apostolorum: non licet nobis aliqua possidere in terra, quia nostra possessio est in coelo. Ebenso vergleiche man denselben Gegensatz in dem Logion 41: *αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται*. Es entbehrt also dieses Logion keinenfalls einer echten Grundlage. Aber gleichwohl ist es in der von Ephraem aufbewahrten Fassung als apokryph zu erachten. Das Logion ist aus dem ursprünglichen Contexte herausgerissen und im ascetisch-mönchischen Interesse durch eine leise Abwandelung umgestaltet. Und speciell Ephraem ist bei seiner bekannten mönchischen Tendenz in diesem Falle kein unverdächtiger Zeuge. Noch viel stärker tritt diese Tendenz in den alten syrischen Documenten hervor, welche Wright gesammelt hat. Hier ist das Logion einer weiteren Umbildung unterlegen. Die Besitzlosigkeit als eine generelle *ἐντολή* widerstreitet allen sicheren Überlieferungen bezüglich der

echten Jesusreden. Um so bemerkenswerther ist die Variante in der Doctrina Addaei nach dem armenischen Paralleltexte. Denn nach dieser Variante: et n'accumulez point d'argent dans ce monde — ist nicht die Besitzlosigkeit überhaupt geboten, sondern es ist nur das Anhäufen von Reichthümern in dieser Welt den Jüngern untersagt. In dieser Fassung steht das Logion dem canonischen Texte Mt. 6, 19. 20: μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς — durchaus nahe. Man sieht, der Text des aussercanonischen Logion stand nicht fest, sondern befand sich im Fluss und unterlag mannigfachen Änderungen.

Apokryphon 28.
(Lc. 13, 27.)

[Grabe I. p. 12. Fabricius I. p. 332. Körner p. 12. 13. Anger p. XXVII. Hofmann p. 322. Tischendorf. Ed. VIII. crit. major. p. 601. Hilgenfeld p. 42. 44. Westcott p. 458.]

Clem. Rom. II, 4, 5. p. 116.

διὰ τοῦτο, ταῦτα ὑμῶν πρασσόντων, εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ᾽ ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ᾽ ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας.

Auch die hier (wie in dem Citate desselben zweiten Clemensbriefes unter Apokryphon 10) eingeschobenen aussercanonischen Worte, so sehr das συνηγμένοι an Mt. 18, 20 und das ἐν κόλπῳ an Joh. 13, 23 (auch Lc. 16, 22. 23) erinnert, müssen als secundär erkannt werden, da weder die canonischen (Lc. 13, 27 = Mt. 7, 23) noch die zahlreichen aussercanonischen Parallelen für dieses Einschiebsel Raum lassen. Gleichwohl sind sowohl hier als auch in dem Apokryphon 10 die eingeschobenen Worte so tendenzlos, dass namentlich ihre Zugehörigkeit zu dem Ägypterevangelium durch Nichts indiciert ist.

Apokryphon 29.
(Lc. 16, 9. 12.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger p. 163.

Emite vobis, ait, o filii Adami, per haec transitoria, quae non sunt vestra, id quod vestrum est, quod non transit.

Diesem Logion liegt zweifellos ein echter Text zu Grunde. Man denkt sofort an Lc. 16, 12: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;* — und man erkennt folgende Gleichungen:

τὸ ἀλλότριον = haec transitoria, quae non sunt vestra.

τὸ ὑμέτερον = id quod vestrum est, quod non transit.

Es ist also derselbe Sinn wie Lc. 16, 9 in diesem Logion ausgesprochen: das Irdische so zu verwenden, dass man dadurch das Himmlische gewinne. Gleichwohl wird es durch den Zusatz: o filii Adami, welcher in keiner echten Herrenrede vorkommt, gewiss, dass das Logion nicht mehr in seiner originalen Fassung vorliegt. Es dürfte sich daher mit demselben ähnlich verhalten wie mit dem verwandten Apokryphon 27: *μηδὲν ἐπὶ γῆς κτήσασθε*, welches ebenfalls Ephraem überliefert hat.

Apokryphon 30.

(Lc. 17, 3. 4 = Mt. 18, 21. 22.)

[Grabe I. p. 30. Fabricius I. p. 340. 367. Hofmann p. 325. 326. Hilgenfeld p. 16. 23. Tischendorf p. 109. 629. Westcott p. 456. Handmann p. 87—89.]

a. Hieron. adv. Pelag. III, 2. Opp. II, 782 sq. Ed. Ben. IV^b. p. 533. Et in eodem volumine (sc. evangelio Nazarenorum): Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus ejus: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.

b. Notitia Ed. Cod. Sin. ed. Tischendorf 1860 p. 58. *τὸ ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας.*

Auch in diesem Texte des Hebräerevangeliums erkennt man deutlich die Hand des Compilators, welche durchaus heterogene Stoffe verbindet. Denn das echte, auch durch die synoptische Sprachform gekennzeichnete, Logion Lc. 17, 3. 4 = Mt. 18, 21. 22 ist hier mit

einem Zusatz verknüpft, welcher sowohl sprachlich von dem vorausgegangenen Logion gänzlich abweicht, als auch inhaltlich zu der ersten echten Hälfte des Textes in keiner Weise passt. Nur dadurch hat der Compilator einen Zusammenhang hergestellt, dass er zu dem peccaverit (= *ἁμαρτήσῃ* Lc. 17, 4 = *ἁμαρτήσει* Mt. 18, 21) die Interpolation: in verbo — hinzugefügt und so das Sündigen des Bruders auf die Wortsünden (peccaverit in verbo — sermo peccati = *λόγος ἁμαρτίας*) beschränkt hat, auf die es bei der Erwähnung der Propheten doch allein ankommen kann. Dadurch wird es aber klar, dass verbum = sermo = *λόγος* = דָּבָר nicht, wie Handmann will, im allgemeinen Sinne zur Umschreibung der Sache dienen soll, sondern dass gerade auf dem Sündigen durch das Wort der Nachdruck liegt und dass folglich die ganze Tendenz der Fälschung dahin geht, die Unfehlbarkeit der prophetischen Offenbarung zu negieren. Offenbar sind die nazaräischen Judenchristen noch nicht so weit gegangen, wie die gnostischen Ebioniten, welche die alttestamentlichen Propheten sämmtlich verwarfen und ihre Schriften verhöhnten, — aber sie sind auf dem Wege dazu. Man vgl. was Epiphanius von den gnostischen Ebioniten berichtet: *πάντας τοὺς προφήτας — οὗτοι βδελύττονται* Haer. XXX, 15. p. 139 C., ferner: *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωυσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα. μετὰ τούτους δὲ οὐκέτι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι Δαβίδ τε καὶ τὸν Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ, Ἠλίαν τε καὶ Ἐλλισσαῖον ἀθετοῦσιν. οὐ γὰρ συντίθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας* Haer. XXX, 18. p. 142 B. Bis zu einer solchen Verwerfung sämmtlicher Propheten zwischen Aaron und Christus sind die Nazaräer nicht fortgeschritten; das zeigt deutlich die dem heiligen Geist in den Mund gelegte Rede, womit Christus bei seiner Taufe nach dem nazaräischen Evangelium begrüsst wurde: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te. Vgl. Apokryphon 4 z. Aber die pointierte Betonung der gerade dem „Worte" der alttestamentlichen Propheten innewohnenden Irrthumsfähigkeit, auch nach erfolgter Salbung, zeigt uns die Nazaräer in einer Mittelstellung zwischen der strengjüdischen Inspirationslehre und dem gnostischen Ebionitismus mit seiner Opposition gegen das alttestamentliche Prophetenthum.

Apokryphon 31.

(Lc. 18, 29. 30.)

Agathangelus ed. de Lagarde. Göttingen 1887. p. 34, 81.

καθ᾽ ὡς καὶ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἔφη· εἴ τις ἀφήσει πάντα διὰ τὸ ὄνομά μου, ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.

Dem Inhalte nach würde dieses Logion wegen seiner Verwandtschaft mit Luc. 14, 26 (zumal nach der Variante bei Clem. Al. Strom. IV, 4, 15. p. 570: ὃς ἂν καταλείψῃ κτλ.) = Mt. 10, 37 (wiederum nach der Variante bei Orig. in Jerem. XVII, 6: ὅστις οὐ καταλείψει), ferner Lc. 18. 29 (ὃς ἀφῆκεν κτλ.) = Mt. 19, 29, wie auch Lc. 5, 11 (ἀφέντες ἅπαντα) nicht zu beanstanden sein; aber in der vorliegenden Fassung muss es schon wegen der in des Herrn Mund unmöglichen Erwähnung der δευτέρα παρουσία unter die Apokrypha gerechnet werden.

Apokryphon 32.

(Lc. 22, 1—6 = Mt. 26, 1—16 = Mc. 14, 1—11.)

Didasc. V, 17. p. 317.

μηνὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν Ἑβραίων τῶν πιστῶν δεκάτῳ, δευτέρας σαββάτων συνήχθησαν καὶ ἦλθον οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως [1]. καὶ συνεβουλεύσαντο, ἵνα κρατήσωσι τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀποκτείνωσιν [2]. ἀλλ᾽ ἐφοβοῦντο καὶ ἔλεγον· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ [3]. πάντες γὰρ προσεκολλῶντο αὐτῷ καὶ προφήτην [4]) αὐτὸν ἐνόμιζον διὰ τὰ τεκμήρια ἰάσεως ἃ ἐποίει ἐν μέσῳ αὐτῶν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐγένετο ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ [5]) καὶ ἡμεῖς ὁμοῦ μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐξηγήσατο ἡμῖν τὰ μέλλοντα συμβαίνειν αὐτῷ. Ἰούδας δὲ ἐξῆλθεν ἀφ᾽ ἡμῶν λαθραίως ἐλπίζων ἀπατήσειν τὸν κύριον. καὶ πορευθεὶς πρὸς οἶκον Καϊάφα συνηγμένων τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων εἶπεν

1) Mt. 26, 3. 2) Mt. 26, 4. 3) Mt. 26, 5. 4) Mt. 21, 46 c. 5) Mt. 26, 6 = Mc. 14, 3.

αὐτοῖς[6]· τί θέλετέ μοι δοῦναι κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐ-
τόν[7], καιρὸν μεταλαβών; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα
ἀργύρια[8]· ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἑτοιμάσατέ μοι νεανίσκους
ὡπλισμένους, διὰ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἵνα νυκτὸς ἐξελ-
θόντος αὐτοῦ εἰς τόπον ἔρημον ἔλθω καὶ ἡγῶμαι ὑμᾶς.
αὐτοὶ δὲ ἡτοίμασαν νεανίσκους τοῦ κρατεῖν αὐτόν· Ἰούδας
δὲ εὐκαιρίαν ἐζήτει, ἵνα αὐτὸν παραδῷ[9]. διὰ δὲ τὸν συνα-
θροισμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ πασῶν τῶν κωμῶν καὶ
τῶν πόλεων τοῦ ἀνελθόντος εἰς τὸν ναὸν ποιεῖν πάσχα
ἐν Ἱερουσαλὴμ συμβουλευσάμενοι οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ πρεσβύ-
τεροι ἐκέλευον ταχέως ποιεῖν τὴν ἑορτήν, ἵνα ἄνευ θορύβου
κρατήσωσιν αὐτόν[10]. οἱ γὰρ Ἱεροσολυμῖται περιεσπῶντο
θυσίαις καὶ τροφαῖς τοῦ πάσχα, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἔξω ὢν
οὔπω ἐληλύθει· ἠπάτηκαν γὰρ αὐτοὺς περὶ ἡμερῶν, ὡς
καὶ ἠλέγχθησαν πρὸς θεὸν ὅτι πανταχόθεν εἰσὶ πεπλανημένοι.
διὰ τοῦτο τρεῖς ἡμέρας πρὸ τοῦ καιροῦ ἐποίησαν τὸ πάσχα
ἑνδεκάτῃ τοῦ μηνὸς τρίτῃ σαββάτων· εἶπον γάρ· ὅτι πᾶς
ὁ λαὸς[11] πλανᾶται μετοπίσω αὐτοῦ· νῦν εὐκαιρίας οὔσης
κρατῶμεν αὐτὸν καὶ ἔπειτα ἐλθόντος παντὸς τοῦ λαοῦ
ἀποκτείνωμεν αὐτὸν ἐνώπιον πάντων, ἵνα σαφῶς γνωσθῇ
καὶ ἐπιστρέφῃ πᾶς ὁ λαός. καὶ οὕτω νυκτὸς ἐπιφωσκούσης
τῆς τετάρτης τῶν σαββάτων προέδωκεν αὐτοῖς τὸν κύριον.
τὸν δὲ μισθὸν ἔδωκαν αὐτῷ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνὸς δευτέρᾳ
τῶν σαββάτων. διὰ τοῦτο ἐλογίσθησαν θεῷ ὡς δευτέρᾳ
τῶν σαββάτων κεκρατηκότες αὐτὸν διότι δευτέρᾳ τῶν σαβ-
βάτων συνεβουλεύσαντο περὶ τοῦ κρατεῖν καὶ ἀποκτείνειν
αὐτὸν καὶ ἐτέλεσαν τὴν πονηρίαν αὐτῶν τῇ παρασκευῇ.

Die durch den Druck ausgezeichneten Partieen zeigen, wie umfangreich die aussercanonischen Textbestandtheile des Didascalia-Evangeliums sind. Der secundäre Charakter derselben liegt auf der Hand, aber auch ihre relative Harmlosigkeit gegenüber den Fälschungen

6) Mt. 26, 14. 7) Mt. 26, 15a. 8) Mt. 26, 15b. 9) Mt. 26, 16. 10) Mt 26, 4. 5. 11) Lc. 19, 48b.

des Hebräer- und Ägypterevangeliums. Im Übrigen vgl. man das auf S. 319 ff. Gesagte.

Apokryphon 33.
(Lc. 22, 15.)

[Hilgenfeld p. 34. 37. 38. Nicholson p. 60. 61.]

Epiph. Haer. XXX, 22. p. 146 C.

[οἱ Ἐβιωναῖοι] ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντας· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν;

Nach den vorausgegangenen Bemerkungen zu Apokryphon 1 und 6 über den vegetarianischen Standpunkt des ebionitischen Hebräerevangeliums, wonach der Täufer nicht einmal Heuschrecken geniessen durfte und wonach die Ursache der auf den Juden ruhenden ὀργή in dem Schlachten der Opferthiere gesucht wurde, ist es nun auch klar, dass nach dem essenisch-ebionitischen Standpunkte Jesus selbst das Fleisch des Passahlammes nicht gegessen haben durfte. So wird seine tiefinnige Rede Lc. 22, 15, der rührende Ausdruck seiner Sehnsucht nach der letzten entscheidenden Passahfeier mit seiner Jüngergemeinde, in das gerade Gegentheil verkehrt. Jesus wird in einen Vegetarianer verwandelt, welcher das gebratene Fleisch des Passahlammes (κρέας τοῦτο τὸ πάσχα) mit Abscheu und Widerwillen von sich weist und ausruft: Hat mich etwa verlangt, das Fleisch dieses Passahlammes mit euch zu essen? Das ist ganz im Sinne der Ebioniten gedacht, von denen Epiphanius (Haer. XXX, 15. p. 139 C.) berichtet: ἐμψύχων τε — ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν — καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης. Wie weit der Herr von solchen essenischen Velleitäten fern gewesen ist, zeigt seine Theilnahme an Gastmählern und Hochzeitsfesten, seine lebensvolle Schilderung von Gastmählern: οἱ ταῦροι μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα (Mt. 22, 4), φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν (Lc. 15, 23), ἔθυσεν (Const. ἔσφαξεν) ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν (Lc. 15, 27), sowie der Umstand, auf welchen Epiphanius (Haer. XXX, 19. p. 143) hinweist, dass Jesus am See Tiberias nicht blos Brod, sondern auch Fische ausgetheilt, ja nach seiner Auferstehung Brod und etwas von gekochtem Fisch mit seinen Jüngern

gegessen habe. Im Rückblick auf die Apokrypha 1 und 6 kann man sagen: eine Fälschung sollte die andere decken: aber nun macht auch eine Fälschung die andere als solche offenbar. Ob der Fälscher den Text des canonischen Lucasevangeliums oder des vorcanonischen Urevangeliums zu seiner Interpolation benützt hat, lässt sich in diesem Falle schwer entscheiden. Dass das Urevangelium die von Lucas 22, 15) aufbewahrten, durchaus hebraisierenden Worte: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κτλ. als Eingang des Abendmahlsberichtes enthalten hat, ist mir zweifellos.

Apokryphon 34.

(Lc. 22, 19. 20.)

Duae viae vel Judicium Petri (= Apostol. Kirchenordnung = Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων) bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 118.

Ἰωάννης εἶπεν· ἐπελάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, ὅτι οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστῆναι ἡμῖν. Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα.

Hier bietet die apost. KO. einen apokryphischen Versuch, um die Nichtanwesenheit der Frauen bei der Abendmahlseinsetzung zu motivieren.

Apokryphon 35.

(Lc. 22, 21—23 = Mt. 26, 21—23. 31 = Mc. 14, 18—20. 27.)

Didasc. V, 13. p. 312.

ὅτε γὰρ ἔτι μεθ' ἡμῶν ἦν πρὸ τοῦ πάσχειν αὐτόν, ἐσθιόντων[1]) *ἡμῶν σὺν αὐτῷ τὸ πάσχα, λέγει· ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με*[2]). *καὶ ἑκάστου ἡμῶν λέγοντος· μήτι ἐγώ*[3]); *ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν· ὁ ἐμβαπτισάμενος μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ*[4]). *καὶ ἀναστὰς ἀπῆλθεν Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς ἐξ ἡμῶν ὤν, ἵνα προδῷ αὐτόν*[5]). *καὶ*

1) Mt. 26, 26a = Mc. 14, 22a. 2) Mt. 26, 21. 3) Mt. 26, 22 = Mc. 14, 19. 4) Mt. 26, 23 = Mc. 14, 20. 5) Mc. 14, 10 (Joh. 18, 30.)

τότε ἡμῖν εἶπεν ὁ κύριος· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· μετ᾽ ὀλίγον καιρὸν ἀπολείψετέ με[6]*. διότι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης αὐτοῦ*[7]).

In vorstehendem Abschnitte bietet das Didascalia-Evangelium fast nur textuelle Abweichungen, nicht aber apokryphe Zusätze.

Apokryphon 36.

(Lc. 22, 47—71 = Mt. 26, 47—68 = Mc. 14, 43—65.)

Didasc. V, 13. p. 312.

καὶ ἦλθεν Ἰούδας σὺν τοῖς γραμματεῦσι καὶ σὺν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ λαοῦ[1]) *καὶ παρέδωκε τὸν κύριον Ἰησοῦν*[2]). *ταῦτα δὲ ἐγένετο τῇ τετάρτῃ τῶν σαββάτων. ἐσθίοντες*[3]) *γὰρ τὸ πάσχα*[4]) *τρίτῃ τῶν σαββάτων ἑσπέρας ἐξήλθομεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*[5]). *καὶ τῇ νυκτὶ ἐκράτησαν τὸν κύριον Ἰησοῦν*[6]). *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τετάρτῃ τῶν σαββάτων ἔμεινεν ἐν φυλακῇ ἐν τῇ οἰκίᾳ Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως. καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ*[7]) *καὶ συνεβουλεύσαντο περὶ αὐτοῦ.*

In diesem Abschnitte ist besonders auffällig die in der gesammten altchristlichen Literatur völlig isoliert dastehende Nachricht von der eintägigen Dauer der Gefangenschaft Jesu im hohenpriesterlichen Palaste.

Apokryphon 37.

(Lc. 23, 1—25 = Mt. 27, 1—26 = Mc. 15, 1—15.)

a. Didasc. V, 13. p. 312.

καὶ τῇ πέμπτῃ τῶν σαββάτων ἀπάγουσιν αὐτὸν πρὸς Πιλᾶτον[1]) *ἡγεμόνα καὶ ἔμεινε πάλιν ἐν φυλακῇ παρὰ Πιλά-*

---

6) Joh. 16, 32b. 7) Mt. 26, 31 = Mc. 14, 27.

1) Mt. 26, 47 = Mc. 14, 43. 2) Mt. 26, 48. 3) Mt. 26, 21 = Mc. 14, 18. 4) Mt. 26, 18 = Mc. 14, 14. 5) Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26. 6) Mt. 26, 50 = Mc. 14, 46. 7) Mt. 26, 57 = Lc. 22, 66.

1) Mt. 27, 2 = Mc. 15, 1b = Lc. 23, 1.

του. τῇ μετὰ τὴν πέμπτην τῶν σαββάτων νυκτὶ παρασκευῆς οὔσης κατηγοροῦσιν αὐτοῦ ἐνώπιον Πιλάτου πολλά[2], *καὶ οὐδὲν ἴσχυον ἀληθὲς ἐπιδεῖξαι, ἀλλὰ ἐμαρτύρουν ἐπ' αὐτῷ μαρτύρια ψευδῆ*[3]) *καὶ ᾐτήσαντο παρὰ Πιλάτου τὴν ἀναίρεσιν αὐτοῦ*[4]).

b. Didasc. V, 19. p. 320.

ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε[5]. *ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*[6]). *καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.*

Zwei Singularitäten zeigen sich hier: erstlich die ebenfalls eintägige Gefangenschaft Jesu in dem Palaste des Landpflegers und sodann die Angabe, dass das schliessliche Todesurtheil nicht von Pilatus, sondern von Herodes, der als *βασιλεύς* erscheint, ausgegangen sei.

Apokryphon 38.

(Lc. 23, 32—56 = Mt. 27, 35—66 = Mc. 15, 24—47.)

Didasc. V, 13. p. 313.

καὶ ἐσταύρωσαν αὐτὸν[1]) *αὐτῇ τῇ παρασκευῇ*[2]). *ἓξ οὖν ὥρας ἔπασχεν ἐν τῇ παρασκευῇ*[3]), *καὶ αὗται αἱ ὧραι, αἷς ἐσταυρώθη ὁ κύριος ἡμῶν, ἡμέρα ἐλογίσθησαν. ἔπειτα ἐγένετο τρεῖς ὥρας σκότος*[4], *καὶ ἐλογίσθη νύξ. καὶ πάλιν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας ἡμέρα, καὶ ἔπειτα πάλιν νὺξ τοῦ σαββάτου τοῦ πάθους.*

Die eigenthümliche Zeitrechnung des Didascalia-Evangeliums ist wohl folgende:

Früh 6—12 Vorm. Das Leiden Christi: *ἓξ οὖν ὥρας ἔπασχεν* . . . . gilt = 1 Tag

2) Mt. 27, 12 = Mc. 15, 3 = Lc. 23, 2a. 3) (Mt. 26, 59 = Mc. 14, 56. 57.) 4) Mt. 27, 20—23 = Lc. 23, 23. 5) Mt. 27, 24. 6) Mt. 27, 25.

1) Lc. 23, 33b = Mt. 27, 35a = Mc. 15, 24a. 2) Mc. 15, 42 = Lc. 23, 54. 3) Mc. 15, 25. 33. 34. 4) Mt. 27, 45.

Mittags 12—3 Nachm. Die Finsterniss: *τρεῖς ὥρας σκότος* . . . . gilt = 1 Nacht
Nachm. 3—6 Abends: *ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας* . . . . „ = 1 Tag
Die Nacht vom Freitag (*παρασκευή*) zum Sonnabend (*σάββατον*) . . . . „ = 1 Nacht
Der Sonnabend: *ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου* . . . . . „ = 1 Tag
Die Nacht nach dem Sabbath: *νὺξ μετὰ τὸ σάββατον* „ = 1 Nacht

Sa. 3 Tage, 3 Nächte.

Das künstlich Gemachte in dieser Darstellung sieht Jeder. Der nähere Einblick in den Context giebt als Motiv derselben im Allgemeinen die Fastenordnungen, im Vorstehenden die Rücksicht auf die Erfüllung der drei Tage und der drei Nächte, zu erkennen.

Apokryphon 39.

(Lc. 23, 48.)

a. Versio Syr. Cureton. ed. Baethgen ad Lc. 23, 48.

καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν· τί γέγονεν; οὐαὶ ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

b. Cod. Sangermanensis (g^1).

dicentes: Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.

Das Zusammentreffen der altsyrischen Version und eines altlateinischen Codex lässt die Möglichkeit offen, dass in vorstehenden aussercanonischen Zusätzen ein originaler Quellentext sich kund gebe; indess scheint es doch zweckmässig, diese Zusätze unter die zweifelhaften Agrapha einzureihen.

Apokryphon 40.

(Lc. 24, 1—11. 33—36 = Mt. 28, 1—10 = Mc. 16, 1—8.)

Didasc. V, 13. p. 313.

ἐν δὲ τῷ Ματθαίου εὐαγγελίῳ οὕτω γέγραπται· ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθε Μαριὰμ

καὶ ἄλλη Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ θεωρῆσαι τὸν τάφον[1]*), καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας. ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐκύλισε τὸν λίθον*[2]*). καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸ σάββατον. αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος. καὶ ἐπληρώθη ἐκεῖνα ἃ ἔλεγε. ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ποιῆσαι ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὡς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. καὶ πάλιν γέγραπται ἐν Δαβίδ· ἰδοὺ ἐσμίκρυνας τὰς ἡμέρας*[4]*). τῇ νυκτὶ οὖν τῇ ἐπιφωσκούσῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων φανεροῦται τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ καὶ Μαρίᾳ τῇ τοῦ Ἰακώβου*[5]*) καὶ μετὰ τοῦτο ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*[6]*).*

Die Darstellung folgt hier zunächst dem auch namentlich genannten ersten Evangelium; dann folgt als Zuthat der Schluss der eigenthümlichen Zeitrechnung, wodurch das Didascalia-Evangelium vor allen Evangelienschriften — jedoch nicht zu seinem Vortheile — sich auszeichnet. Nach Einfügung des Logion Mt. 12, 40, wobei die auch von Origenes bezeugte Variante *ποιῆσαι* hervortritt, endet die Darstellung mit einigen an den canonischen Marcusschluss anklingenden Elementen.

Apokryphon 41.

(Lc. 24, 36—39.)

[Credner, Beiträge I. S. 407. 408. Hilgenfeld p. 17. 29. Nicholson p. 62 ff. Handmann p. 83—85.]

a. Hieron. Prooem. in lib. XVIII. Esaiae. Opp. ed. Martianay T. III. p. 478.

cum enim apostoli eum putarent spiritum, vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda vestra?

b. Ign. ad Smyrn. III, 1. 2. p. 84, 10.

ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη

1) Mt. 28, 1. 2) Mt. 28, 2. 3) Mt. 12, 40. Und zwar liest Origenes in Joann. XXXII, 19 an Stelle des canonischen *ἔσται* ebenfalls *ποιήσει*! 4) Ps. 88 (89), 46 (45). 5) Mt. 28, 9. 10; Mc. 16, 9. 6) Mc. 16, 14.

αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.

c. Hieron. de vir. ill. vel in catalogo script. eccl. c. 16 (de Ignatio) Opp. ed. Martianay T. IVb. p. 108.

Scripsit et ad Smyrnaeos (et proprie ad Polycarpum commendans illi Antiochensem ecclesiam) epistolam, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt.

d. Pseudo-Ign. ad Smyrn. III. p. 244, 14.

ἐγὼ δὲ οὐκ ἐν τῷ γεννᾶσθαι καὶ σταυροῦσθαι γινώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καί· ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· πνεῦμα γὰρ σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

e. Euseb. H. E. III, 36 p. 111, 5.

ὁ δὲ αὐτὸς (sc. Ἰγνάτιος) Σμυρναίοις γράφων οὐκ οἶδ᾽ ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται, τοιαῦτά τινα περὶ τοῦ Χριστοῦ διεξιών· ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν.

f. Orig. De princ. Prooem. c. 8. Opp. I. p. 49.

Si vero quis velit proferre ex illo libro, qui Petri doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere, quod non sit daemonium incorporeum, primum respondendum est ei, quoniam ille liber inter ecclesiasticos non habetur, et ostendendum, quia neque Petri est ista scriptura neque alterius cujusquam, qui spiritu fuerit inspiratus.

Dass das Hebräerevangelium, wo es über den canonischen Matthäus hinausgeht und mit Lucas sich berührt, doch nicht von Lucas, sondern von der vorcanonischen hebräischen Quelle — sei es direkt, sei es auf dem Wege indirekter Vermittelung — abhängig ist, wird in diesem Falle auf exakte Weise wahrnehmbar. Zwar liegen in den Angaben des Hieronymus einige Unklarheiten vor. In dem ersten Citate (a) führt er den Lucastext fast wörtlich ein. Vgl.

Hieron. cum eum putarent spiritum, dixit eis: quid turbati estis.
Lucas. ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ;
Hieron. et cogitationes ascendunt in corda vestra?
Lucas. καὶ διατί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;

Nur parenthetisch und anscheinend nur als eine Wortvariante fügt Hieronymus ein: vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, so dass das lucanische πνεῦμα eine dem incorporale daemonium gleichwerthige Variante bildet und das Citat aus dem Hebräerevangelium auf dieses Wort beschränkt scheint. Dabei ist es beachtenswerth, dass das Wort: incorporale daemonium als Variante gerade zu v. 37 auftritt, wo für das canonisch-lucanische πνεῦμα auch noch andere aussercanonische Varianten vorhanden sind, voran φάντασμα im Cod. Cantabr., bei Apelles nach Hippolyt und bei Marcion nach Tertullian, aber auch φαντασία im Dial. de recta fide. (Als Sach- und Sprachparallelen dazu vgl. man folgende synoptische Stellen Mc. 6, 49. 50: ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν — καὶ ἐταράχθησαν = Mt. 14, 26: ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμά ἐστιν.) In dem zweiten Citate aber, welches Hieronymus aus den Ignatianen herüber nimmt, bezieht sich das daemonium incorporale nicht auf Lc. 24, 37, sondern v. 39. Vgl.

Hieron.	Ecce	palpate	me et videte,
Ignat.	λάβετε,	ψηλαφήσατέ	με καὶ ἴδετε,
Lc. 24, 39	ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός·	ψηλαφήσατέ	με καὶ ἴδετε,
Hieron.	quia	non sum daemonium incorporale.	
Ignat.	ὅτι	οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.	
Lc. 24, 39	ὅτι	πνεῦμα σάρκας καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει.	

Es entspricht also das ecce des Hieronymus, das λάβετε des Ignatius genau dem ersten ἴδετε des Lucas: es deckt sich ferner vollständig das palpate und ψηλαφήσατε in allen drei Recensionen, und

ebenso das videte des Hieronymus sowie das ἴδετε des Ignatius mit dem zweiten ἴδετε des Lucas, dessen Text mithin nur in dem: τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου — sowie in dem ὀστέα ein Plus voraus hat. Es liegt also sichtlich ein älterer Quellentext hinter den drei Recensionen, der canonischen und den aussercanonischen. Dass aber dieser ältere, vorcanonische Quellentext ein hebräischer Text gewesen ist, wird evident eben an der Variante: δαιμόνιον ἀσώματον, daemonium incorporale. Diese Variante, welche den patristischen Schriftstellern wer weiss welche haeretische Tendenz zu verbergen schien, ist eine den lucanischen Worten: πνεῦμα σάρκα οὐκ ἔχει gleichwerthige Übersetzungsvariante für רוּחַ אֵין לוֹ בָּשָׂר. Wiederholt wechseln in den verschiedenen Übersetzungen des hebräischen Urevangeliums δαιμόνιον und πνεῦμα mit einander ab. Vgl. Mc. 5, 8: τὸ πνεῦμα = Lc. 8, 29: τῷ πνεύματι, Cod. D: δαιμονίῳ, Cod. Palat. Vind.: daemonio. Ferner haben Lc. 10, 20 alle Majuskelcodices, mit der einzigen Ausnahme des Cod. Cantabr., πνεύματα. Die Lesart des Cod. D aber, welcher δαιμόνια bietet, wird ausser durch italische, syrische, koptische Handschriften durch Eusebius, Basilius, Cyrillus, Theodoret, Origenes, Ambrosius, aber auch durch die von Tischendorf (p. 553) nicht erwähnten Constitutionen nach dem guten Cod. y bezeugt. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass das hebräische רוּחַ des Urevangeliums in canonischen und aussercanonischen Übersetzungen nicht blos mit πνεῦμα, sondern auch mit δαιμόνιον wiedergegeben worden ist[1]. Das Adjectivum ἀσώματον, incorporale kann ins Hebräische gar nicht anders rückübersetzt werden als: אֵין לוֹ בָּשָׂר = σάρξ, σῶμα αὐτῷ οὐκ ἔστιν = σάρκα, σῶμα οὐκ ἔχει. Die Wiedergabe nämlich von בָּשָׂר nicht blos durch σάρξ, sondern auch durch σῶμα findet sich schon in den LXX, z. B. Lev. 15, 2: כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ = LXX: ἐὰν γένηται ῥύσις ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Ausserdem erinnere man sich an die johanneische σάρξ neben dem synoptisch-paulinischen σῶμα im Abendmahl. Endlich bieten auch die aussercanonischen Berichte über die ἀνάληψις ganz dieselben Übersetzungsvarianten σάρξ = σῶμα, wie sie hier in dem Berichte über die ἀνάστασις zu Tage

1) Dabei mag bemerkt werden, dass nach B. Weiss (Marcusevangelium S. 170 ff.) den synoptischen Parallelen Mc. 5, 1—20 = Lc. 8, 26—39 = Mt. 8, 28—9, 1 ein Quellentext des Urevangeliums zu Grunde liegt. An der Zugehörigkeit aber von Lc 10, 17—20 zur vorcanonischen Quelle kann nicht gezweifelt werden.

treten [1]. So harmlos mithin die Variante des Hebräerevangeliums: *δαιμόνιον ἀσώματον* in diesem Lichte sich darstellt, so wichtig ist sie für die Quellenkritik, erstlich zum Erweise, dass das Hebräerevangelium in der That auch Stoffe aus dem Urevangelium aufgenommen hat, welche ihm nicht durch die canonischen Evangelien vermittelt gewesen sind, sodann aber auch zu dem noch wichtigeren Erweise, dass die hebräische vorcanonische Quelle einen Bericht über die *ἀνάστασις* enthalten hat, von welcher Wurzel der canonische Abschnitt Lc. 24, 36 ff. und das von Ignatius aufbewahrte aussercanonische Evangelienfragment zwei eng verwandte Ableger sind, so sehr, dass letzteres unter die echten Agrapha hätte aufgenommen werden müssen, wenn es im Grunde — — gar kein Agraphon, sondern nur einen aussercanonischen Paralleltext zu Lc. 24, 39 darstellte. Ob im Übrigen der Text des Hebräerevangeliums sowie der damit wie öfter so auch hier übereinstimmenden Praedicatio Petri mit dem ignatianischen Fragmente sich gedeckt hat, ist immerhin fraglich, da Eusebius, welcher das Hebräerevangelium, und zwar wahrscheinlich gerade das nazaräische, aus Autopsie kannte, bei Anführung des ignatianischen Fragmentes sich gewiss nicht so unbestimmt (*οὐκ οἶδ' ὁπόθεν*) ausgedrückt haben würde, falls eine durchgreifende Übereinstimmung wahrzunehmen gewesen wäre, und da auch Hieronymus in diesem Falle nur den Text aus den Ignatianen wiederholt, wobei die von ihm bemerkte Übereinstimmung mit dem Hebräerevangelium sehr wohl auf die Variante *δαιμόνιον ἀσώματον* sich beschränkt haben kann. Was wir in diesem Falle von dem Hebräerevangelium und der Praedicatio Petri sicher erfahren, ist also nur dies Dreifache, dass in beiden Schriften eine Parallele zu dem lucanischen Berichte über die Erscheinung des Auferstandenen Lc. 24, 36 ff. enthalten gewesen ist, dass in beiden Schriften die Übersetzungsvariante *δαιμόνιον ἀσώματον* = daemonium incorporeum sich gefunden hat und dass daher für beide Schriften, zunächst für das Hebräerevangelium, in diesem Falle mit Wahrscheinlichkeit die Benützung der hebräischen vorcanonischen Evangelienquelle zu constatieren ist.

1) Vgl. Resch, Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις*. Zeitschr. f. k. Wissensch. und kirchl. Leben. 1889. II. Heft. S. 86. 87. Vgl. Justin. de resurr. c. 9. p. 594 E: *ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Pseudo-Ign. ad Smyrn. III. p. 244: *σὺν τῇ σαρκὶ βλεπόντων αὐτῶν ἀνελήφθη.* Epiph. Anac. p. 138 A: *ἀνελήφθη εἰς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι.*

Apokryphon 42.
(Lc. 24, 44—46.)

Evangelium Nicodemi c. 4. (Ed. Thilo p. 544.)

Μωσῆς καὶ οἱ προφῆται προεκήρυξαν περὶ τοῦ θανάτου μου καὶ τῆς ἀναστάσεως.

Sachlich ist vorstehendes Logion in Lc. 24, 44—46 enthalten: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς . . . ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς . . . ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Ähnlich auch bei Justin Dial. c. Tryph. c. 106. p. 333 C. Gleichwohl ist die Form des Logion in dem Ev. Nicod. secundär.

Apokryphon 43.
(Joh. 2, 16.)

Exc. Theod. ap. Clem. Al. Fragm. § 9. p. 969.

διό φησι· καὶ εἰ δυνατὸν τοὺς ἐκλεκτούς μου. πάλιν, ὅταν λέγῃ· ἐξέλθετε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου —, τοῖς κλητοῖς λέγει.

Man könnte versucht sein, in den Worten: ἐξέλθετε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου — einen aussercanonischen Paralleltext oder ein freies Citat von Joh. 2, 16: ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου — zu finden. Aber der Zusatz: τοῖς κλητοῖς λέγει — macht diese Erklärung unwahrscheinlich, es müssten denn unter den κλητοί die Juden — im Unterschiede von den ἐκλεκτοί — zu verstehen sein.

Apokryphon 44.
(Joh. 3, 3. 5.)

a. Acta Philippi e cod. Oxon. c. 34. (Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1884. II, 2. p. 19.)

εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω, καὶ δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.

b. Pseudo-Linus de passione Petri et Pauli (Biblioth. Patr. max. Lugd. II, p. 70b).

Dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dextram sicut sinistram et sinistram sicut dextram, et quae sursum sicut deorsum et quae ante sicut retro, non cognoscetis regnum Dei.

Aus den Schlussworten dieses merkwürdigen Logion ersieht man, dass es jedenfalls dem canonischen Herrenworte Joh. 3, 3. 5 nachgebildet ist. Vgl. non cognoscetis regnum Dei = *οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 3, ferner: *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου* = *οὐ δύναται εἰσελθεῖν* Joh. 3, 5 = *οὐ μὴ εἰσέλθητε* Hom. Clem. XI, 26. p. 117, 4. Diese Parallelen dürften dann vielleicht auch auf den Sinn dieses apokryphen Herrenwortes hinleiten, wonach in demselben eine Umschreibung des mit der Wiedergeburt verbundenen Seelenvorgangs gegeben werden sollte. Das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* (Joh. 3, 3 mochte zur weiteren Ausmalung: *ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω κτλ.* die Handhabe geboten haben. Ähnlich sagt man etwa auch bei uns zur Bezeichnung einer gründlichen Umgestaltung der Verhältnisse, dass das Unterste zu oberst gestürzt werde. Handelte also das Logion nach seinem ursprünglichen Sinn von der Wiedergeburt, so ist es in den Actis Philippi treuer erhalten; es ist dann das *ὑμῶν* in dem *ὑμῶν τὸ κάτω* unentbehrlich. Dieser Sinn ist durch Weglassung des *ὑμῶν* bei Pseudo-Linus verloren gegangen. In der sehr unterwerthigen Passio Petri et Pauli ist das Logion gänzlich veräusserlicht und demgemäss auf die dort berichtete verkehrte Kreuzigung des Petrus bezogen.

Apokryphon 45.

(Joh. 5, 46.)

Hom. Clem. III, 53. p. 51, 6.

ἔτι μὴν ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγείρει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα. ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀποθανεῖται.

Vorstehendes Logion aus den clementinischen Homilien möchte ich nicht ohne Weiteres unter die echten Agrapha stellen.

Sachlich ist zwar aus Joh. 5, 46: περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος [sc. Μωϋσῆς] ἔγραψεν —, sowie aus Lc. 24, 27. 44 (vgl. auch Logion 42) das Dictum nicht zu bezweifeln. Aber die Form des Citates entspricht nicht den Herrenreden des Urevangeliums, in welchen Christus mehr noch, als es hier der Fall ist, über dem alttestamentlichen Texte steht. Bemerkenswerth ist die Verwandtschaft des Citates mit demselben Citate Act. 3, 22. 23 = Deut. 18, 15. 19.

Apokryphon 46.
(Joh. 8, 1—11.)

Hom. Clem. XIII, 14. p. 138, 11.

καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖν, ὁ προφήτης ἔφη.

Ob hier ein Herrenwort überhaupt berichtet werden soll, ist immerhin fraglich. Denn bekanntlich ist ὁ προφήτης in den Clementinen ein Collektivbegriff. Und in den guten Evangeliencitaten dieser Schrift ist Christus gewöhnlich als ὁ ἀληθὴς προφήτης (Log. 11. 44c), ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης (Log. 13), als ὁ διδάσκαλος ἡμῶν oder ὁ κύριος gekennzeichnet. Wenn aber in vorstehendem Citate unter ὁ προφήτης ebenfalls die historische Person Christi bezeichnet sein sollte, so würde hier der einzige Fall einer mit Bestimmtheit in den Clementinen zu recognoscierenden Fälschung vorliegen. Zwar hat der erste Theil des Logion: καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις — an Lc. 17, 10: ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν — eine canonische Parallele. Aber um so deutlicher trägt der zweite Theil des Logion in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht den Stempel der Unechtheit. Sprachlich, namentlich stilistisch weichen die Worte: μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖν ebenso weit von dem Sprachcharakter der synoptischen Evangelien wie der clementinischen Evangeliencitate ab, als sie dem Stil entsprechen, in welchem die Clementinen selbst geschrieben sind. Inhaltlich aber widerspricht das Logion nicht nur auf das Schärfste dem Geiste Christi im Allgemeinen, sondern auch bestimmten Aussprüchen des Herrn (wie Mt. 21, 31. 32), namentlich auch dem persönlichen Verhalten Jesu gegen die Sünderinnen (vgl. Lc. 7, 36 ff.) und insbesondere gegen die Ehebrecherin (Joh. 8, 1 ff.). So gewiss die letztere Perikope echte, urevangelische Tradition repraesentiert, so gewiss athmet obiges

Logion, wonach ein Weib wegen einmaliger Ehebruchssünde ewig) gestraft werden soll, unevangelischen, gesetzlichen, judaistischen Geist. Nach dem Sprachgebrauch der Clementinen muss man bei *κολασθῆναι* sich erinnern an Hom. VIII, 23. p. 92, 38: *ἐν δὲ τῷ ἐσομένῳ αἰῶνι ἀϊδίῳ κολασθήσεσθε πυρί.* Hom. VII, 7. p. 84, 8: *τῇ μεγίστῃ ἀποσβεσθήσονται κολάσει παντελῶς.* Ferner Hom. XI, 26. p. 117, 7. Hom. IX. 23. p. 100, 15. Im Übrigen kommt der Inhalt des obigen Dictum am meisten mit Lev. 20, 10 überein.

Apokryphon 47.
(Joh. 12, 26.)

Cod. Askew. p. 215. (Woide in Append. ad ed. N. T. e cod. MS. Alexandrino.)

ἔσονται μετ' ἐμοῦ καὶ οἱ δώδεκα διάκονοί μου.

Aus der Vergleichung dieses Logion mit Joh. 12, 26: *ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται* — erkennt man an dieser Stelle, wie die Herrenworte auch nach dem johanneischen Evangelium apokryphe Ranken getrieben haben.

Apokryphon 48.
(Joh. 17, 26.)

Codex Evangelii Joannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus. (Thilo. Cod. apocr. N. T. p. 880.)

Joh. 17, 26. ad finem post *ἐν αὐτοῖς* haec addita leguntur:

ὑψώσας δὲ τὰς χεῖρας εἶπεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἰδοὺ ὅτι ἡ ὥρα ἦλθε[1]) *τοῦ πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέ μοι ὁ πατὴρ πιεῖν*[2]). *ἀπέρχομαι*[3]) *πρὸς τὸν πατέρα μου*[4]) *τὸν πέμψαντά με*[5]), *καὶ λέγω ὑμῖν πάλιν· πέμπω ὑμᾶς*[6]), *τηρεῖτε τὰς ἐντολάς μου*[7]), *διδάξετε* (scr. *διδάξατε*) *ὃ ἐδίδαξα ὑμᾶς, ἵνα ὁ κόσμος γνώσῃ*[8]) *αὐτό· διὰ τοῦτο λάβετε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*[9]), *καὶ ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτην-*

1) Joh. 13, 1; 17, 1. 2) Joh. 18, 11. 3) Joh. 16, 7. 4) Joh. 14, 2. 5) Joh. 16, 5. 6) Joh. 20, 21. 7) Joh. 14, 15. 8) Joh. 17, 23. 9) Joh. 20, 22.

ται[10]. *ἠκούσατε ὃ εἶπον*[11]) *ὑμῖν· οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· ὁ παράκλητός ἐστιν ἐν ὑμῖν. διδάξετε* (scr. *διδάξατε*, *ἐν τῷ παρακλήτῳ*[12]), *καθὼς ὁ πατήρ μου ἀπέστειλέ με, οὕτως ἀποστέλλω ὑμᾶς*[13])· *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*[14]. *ἀλλ' Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν· ἕως ὅτου ἔλθῃ μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ*[15]). *καὶ ἔχρισεν αὐτοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*[16]).

Es schien zweckmässig, aus dem Pariser Codex des von dem Templerorden gebrauchten Johannesevangeliums einige der von dem canonischen Texte am stärksten abweichenden Partien mitzutheilen, weil man daraus ersehen kann, dass auch eine viel spätere Compilation von der Mache des Hebräerevangeliums und von manchen Theilen des Didascalia-Evangeliums sich nicht wesentlich unterscheidet.

Apokryphon 49.

(Joh. 19, 26. 27.)

(Codex Evangelii Joannei Parisinus. (Thilo. Cod. apocr. N.T. p. 882.)

λέγει τῇ μητρὶ αὐτοῦ[1])· *οὐ κλαίεις*[2])· *ἐπιστρέφω πρὸς τὸν πατέρα*[3]) *μου καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. ἰδοὺ ὁ υἱός σου*[4])· *οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν. εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ*[5])· *ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου*[5]). *εἶτα κύψας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα*[6]).

Durch den Zusatz: *οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν* wird im Zusammenhalt mit dem Zusatz des vorigen Fragmentes: *Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν* — die Tendenz ersichtlich, dem im Templerorden hoch erhobenen Johannes eine ähnliche Stellung zuzuweisen, wie sie nach der römischen Tradition Petrus als Statthalter Christi (*οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν*) und der Papst (*Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν*) als Petri Nachfolger besitzt. Man hat also die antirömische Tendenz, welcher der Templerorden je länger je mehr sich ergab, in die evangelische Urkunde eingetragen, welche das Schibboleth des Templerordens bildete.

10) Joh. 20, 23. 11) Joh. 14, 28. 12) Joh. 14, 26. 13) Joh. 20, 21. 14) Joh. 17, 16. 15) (Joh. 21, 22. 23). 16) Joh. 20, 22.

1) Joh. 19, 26. 2) Lc. 7, 13. 3) Joh. 16, 28. 4) Joh. 19, 26. 5) Joh. 19, 27. 6) Joh. 19, 30.

Apokryphon 50.

(Joh. 20, 24 = 1. Cor. 15, 7.)

[Grabe I, 29. Fabricius I. p. 365. 593. Credner I. p. 406. 407. Hilgenfeld p. 17. 28. 29. Nicholson p. 62—68. Westcott p. 163. Handmann p. 77—83.]

a. Hieron. de vir. illustr. II. Opp. ed. Martianay. T. IVb. p. 102.

Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert:

Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini donec videret eum resurgentem a dormientibus (mortuis).

Rursusque post paullulum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo Justo, et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus (mortuis).

Vetus Interpretatio.

καὶ τὸ εὐαγγέλιον δὲ τὸ ἐπιγραφὲν καθ' Ἑβραίους, ὅπερ ὑπ' ἐμοῦ νῦν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Ῥωμαϊκὴν γλῶτταν μετεβλήθη, ᾧ καὶ Ὠριγένης πολλάκις κέχρηται, μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος λέγει·

ὁ δὲ κύριος δεδωκὼς σινδόνα τῷ δούλῳ τοῦ ἱερέως ἀπελθὼν πρὸς Ἰάκωβον ἤνοιξεν αὐτῷ. Ὠμωμόκει γὰρ Ἰάκωβος μὴ γεύσασθαι ἄρτον ἐξ ἐκείνης τῆς ὥρας, ἀφ' ἧς πεπώκει τὸ ποτήριον κύριος, ἕως οὗ ἴδῃ αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν.

Αὖθις δὲ μικρὸν ὕστερον· δότε, φησὶν ὁ κύριος, τράπεζαν καὶ ἄρτον. Εὐθὺς δὲ προστίθεται· λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ δεδωκὼς Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ λέγει αὐτῷ· ἀδελφέ μου, ἔσθιε τὸν ἄρτον τὸν σόν· ἠγέρθη γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν.

b. Pseudo-Abdias. Hist. apost. VI, 1.

Quorum minor natu Jacobus Christo Salvatori in primis

semper dilectus tanto rursus desiderio in magistrum flagrabat, ut crucifixo eo cibum capere noluerit, priusquam a mortuis resurgentem videret, quod meminerit sibi et fratribus a Christo agente in vivis fuisse praedictum. Quare ei primum omnium ut et Mariae Magdalenae et Petro apparere voluit, ut discipulum in fide confirmaret, et ne diurnum jejunium toleraret, favo mellis oblato ad comedendum insuper Jacobum invitavit.

c. Gregorius Turonensis. (Hist. Franc. I, 21.)

Fertur Jacobus apostolus, cum dominum jam mortuum vidisset in cruce, detestatum esse atque jurasse, nunquam se comesturum panem, nisi dominum cerneret resurgentem. Tertia demum die rediens dominus, spoliato Tartaro cum triumpho, Jacobo se ostendens ait: Surge, Jacobe, comede, quia jam a mortuis surrexi.

d. Jacobus de Voragine. Legenda aurea LXVII.

In Parasceue autem, mortuo domino, sicut dicit Josephus et Hieronymus in libro de viris illustribus, Jacobus votum vovit, se non comesturum, donec videret dominum a mortuis surrexisse. In ipsa autem die resurrectionis, cum usque in diem illam Jacobus non gustasset cibum, eidem dominus apparuit, ac eis, qui cum eo erant, dixit: Ponite mensam et panem: deinde panem accipiens benedixit et dedit Jacobo Iusto dicens: Surge, frater mi, comede; quia filius hominis a mortuis resurrexit.

e. Sedulius Scotus ad 1. Cor. 15, 7.

Alphaei filio, qui se testatus est a coena Domini non comesturum panem, usque quo videret Christum resurgentem, sicut in evangelio secundum Hebraeos legitur.

Auch in diesem Abschnitte wird ein Zusammenhang des Hebräerevangeliums mit dem — schon von Paulus benützten — Urevangelium offenbar durch die seit Sedulius oft wieder hervorgehobene Beziehung dieses Abschnittes auf die paulinische Nachricht 1. Cor. 15, 7: *ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ* = ivit ad Jacobum et apparuit ei (Hebräerevangelium). Denn dass das paulinische Referat über die Christophanien des Erstandenen 1. Cor. 15, 3—7 mit seinen praecisen Zeitangaben: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* (v. 4), *ἔπειτα* (v. 5), *ἔπειτα* (v. 6), *ἔπειτα* (v. 7a), *ἔπειτα* (v. 7b) ein Excerpt aus einer schriftlichen, und zwar

aus der vorcanonischen, Evangelienquelle sein müsse, ist nach den Ergebnissen der in § 10. 11 angestellten Untersuchungen und nach den zahlreichen Beweisen einer immer wiederkehrenden Abhängigkeit des Apostels von jener Quelle eines weiteren Beweises kaum mehr bedürftig. Nach den bis jetzt viel zu wenig beachteten Texten des Origenes war Simon Petrus der Genosse des Kleopas auf dem Wege nach Emmaus. Hiermit erledigt sich die erste Christophanie: *ὤφθη Κηφᾷ* 1. Cor. 15, 5a [1]. Die zweite Christuserscheinung: *ἔπειτα τοῖς*

---

1) Ich gebe hier die bezüglichen Texte des Origenes. In Ioann. I, 7. Opp. IV, 8: *ἀλλὰ καὶ Σίμων καὶ Κλεόπας ὁμιλοῦντες πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων κτλ.* Contra Cels. II, 62. Opp. I, 434: *καὶ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν δὲ εὐαγγελίῳ, ὁμιλούντων πρὸς ἀλλήλους Σίμωνος καὶ Κλεόπα περὶ πάντων συμβεβηκότων αὐτοῖς, ὁ Ἰησοῦς ἐπιστὰς αὐτοῖς συνεπορεύετο μετ᾽ αὐτοῖς.* Contra Cels. II, 68. Opp. I, 438: *γέγραπται δὲ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν λαβὼν ἄρτον ὁ Ἰησοῦς εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου τῷ Σίμωνι καὶ τῷ Κλεόπᾳ. λαβόντων δ᾽ αὐτῶν τὸν ἄρτον διηνοίχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί.* In Ioann. I, 10. Opp. IV, 11: *ταύτῃ τῇ δυνάμει μαρτυροῦντες ὁ Σίμων καὶ ὁ Κλεόπας φασίν· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;* In Ierem. Hom. XIX, 8. Opp. III, 274: *ὥσπερ ὁμολογοῦσι Σίμων καὶ Κλεώπας λέγοντες ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ· οὐχ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; ἐνθάδε ἡ καρδία καίεται πυρὶ καὶ Σίμωνος καὶ Κλεώπα.* In Ierem. Hom. XIX, 9. Opp. III, 275: *τὸ πῦρ — — τὸ ἐπὶ Σίμωνα καὶ Κλεώπα ἐληλυθός.* Man erwäge hierbei Folgendes:

1. Origenes ist in seinen Lesarten stets ein zuverlässiger Zeuge, ein sorgfältiger Handschriftenkenner.
2. Er bleibt sich in seinen Aussagen bezüglich der Theilnahme des Simon an der Wanderung nach Emmaus gleich, obwohl diese Aussagen in sehr verschiedenen Origenes-Schriften sich finden. (Vgl. das sechste Holtzmannsche Kriterium oben S. 16. 19.)
3. Zweimal versichert er ausdrücklich, in seinen Handschriften gerade des Lucasevangeliums den Namen des Simon gefunden zu haben.
4. Dabei erwähnt er den Namen des Simon nicht blos zweimal zu Lc. 24, 14, sondern auch einmal zu Lc. 24, 30 und dreimal zu Lc. 24, 32, also für den ganzen Tenor der Erzählung.
5. Die von Origenes benützten Lucas-Handschriften boten in Übereinstimmung mit Lc. 24, 34 den Namen „*Σίμων*“, nicht etwa *Πέτρος* oder *Κηφᾶς*.
6. Die Lesart des Origenes harmoniert auf das Vollständigste in geradezu überraschender Weise mit der Variante des Cod. Cantabr.: *λέγοντες* anstatt des stilistisch harten *λέγοντας* Lc. 24, 34.

δώδεκα 1. Cor. 15, 5b ist Lc. 24, 36—43 und in der aussercanonischen Parallele des Hebräerevangeliums (vgl. Apokryphon 41), sowie in dem johanneischen Berichte Joh. 20, 19—23 geschildert. Die dritte Erscheinung des Auferstandenen geschah zweifelsohne in Bethanien, wo noch an dem Osterabend die jerusalemische Jüngerschaft und die in Dörfern auf dem Oelberge zur Festzeit einquartierte auswärtige Anhängerschaft Jesu rasch zusammenströmen konnte. Daher ist Lc. 24, 50. 51 jedenfalls identisch mit 1. Cor. 15, 6: ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἐφάπαξ. Die vierte Christophanie nun (ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7a) hat ihre canonische Parallele in dem johanneischen Berichte Joh. 20, 24—29. Genaue Untersuchung des Apostelverzeichnisses mit Hilfe der aussercanonischen Nachrichten ergibt nämlich, dass Jacobus Alphaei und Judas Jacobi Zwillinge waren und dass beide den Beinamen Θωμᾶς = Δίδυμος führten[1], so dass die dem Thomas zu Theil gewordene Christophanie identisch ist mit der paulinischen Nachricht: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7a, wie denn auch beide Berichte, der johanneische und der kürzere paulinische, in der chronologischen Reihenfolge der Thatsachen aufs Beste harmonieren. Der Bericht des Hebräerevangeliums nun stellt die apokryphische Ausgestaltung des in seinem Wortlaute verlorenen, nur durch das paulinische Excerpt uns bekannten urevangelischen Berichtes über die dem Zwillingsbruder des Judas Jacobi, dem Thomas = Jacobus, zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen dar.

Und zwar bilden die Worte: et apparuit ei sc. Jacobo den Kern der evangelischen Überlieferung sowohl nach dem Texte des Hebräerevangeliums als nach dem paulinischen Citate aus dem Urevangelium: εἶτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7. Der urevangelische Typus dieser Worte wird gewährleistet durch die Parallelen: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος

7. Ebenso stimmt dieser Sachverhalt mit der Darstellung Mc. 16, 12. 13, sowie auch mit der Lc. 24, 36 folgenden Erzählung, wonach die versammelten Jünger anfänglich nicht glaubten.

8. Origenes bleibt seiner Lesart treu, auch da, wo er den Text nicht citiert, sondern seine Epexegese (ἐνθάδε ἡ καρδία καίεται πυρὶ καὶ Σίμωνος καὶ Κλεώπα) dazu gibt. Vgl. das dritte Holtzmannsche Kriterium oben S. 16.

1) Vgl. Resch, Das Apostelverzeichniss. Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben. 1888. II. S. 84—91. Vgl. dazu, was du Cange am Ende des Chronicon Paschale p. 437, Cotelerius zu Const. II, 62 und Fabricius Cod. Apocr. N. T. III. p. 591 aus einer alten Pariser Handschrift mittheilen: Θωμᾶς καὶ Ἰούδας δίδυμοι.

καὶ ὤφθη Σίμωνι Lc. 24, 34 = καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ 1. Cor. 15, 5. Auch die Lesart der alten griechischen Übersetzung: ἤνοιξεν, aus dem Schreibfehler aperuit des lateinischen Originals entstanden, bestätigt indirekt das apparuit = ὤφθη. Was nun freilich um diesen Kern sich angesetzt hat, ist grösstentheils legendenhafte und tendenziöse Dichtung, und es ist sehr schwer, noch weiterhin das herauszuschälen, worin eine gute Tradition erhalten sein könnte. Unecht ist jedenfalls Alles, was im direkten Widerspruch mit Paulus die dem Jacobus zu Theil gewordene Christophanie als die erste Erscheinung des Auferstandenen kenntlich machen soll, so das: dedisset sindonem (aus dem σινδών Mt. 27, 59 = Mc. 15, 46 = Lc. 23, 53), so der servus sacerdotis (ὁ δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως Mt. 26, 51 = Mc. 14, 47 = Lc. 22, 50 = Joh. 18, 10), sowie das: ivit ad Jacobum. Secundär ist sicherlich auch der Ausdruck: ab illa hora, qua biberat calicem domini oder dominus. Denn wenn man liest domini und demgemäss unter der hora illa die Stunde der Abendmahlseinsetzung versteht, so widerspricht ein solcher Eidschwur, wie er dem Jacobus in jener Stunde zugeschrieben wird, durchaus der historischen Situation und der psychologischen Stimmung der Jünger nach aller echten Überlieferung. Liest man aber mit Lightfoot (vgl. Nicholson p. 66) und der alten griechischen Übersetzung: dominus (κύριος) — welche Lesart als die bessere erscheint —, so haben wir zwar die Anlehnung an Mt. 20, 22. 23 = Mc. 10, 38: πιεῖν τὸ ποτήριον und Joh. 18, 11: τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό; — als Umschreibung des Todesleidens Jesu, aber auch die Gewissheit, dass eine solche in des Herrn Mund tiefsinnige metaphorische Ausdrucksweise in dem referierenden Texte des Urevangeliums, und noch dazu in einem Zwischensatze, welcher eine Zeitbestimmung angeben soll, nicht zu lesen gewesen ist. Secundär ist ferner die auf eine spätere Tradition hinweisende Benennung: Jacobus Justus. Vgl. Eus. H. E. II, 23, 1. p. 67, 30 f. Epiph. Haer. LXXVIII, 7. p. 1039 B. Der Eidschwur aber: se non comesturum panem — vgl. den Eidschwur der jüdischen Paulusfeinde Act. 23, 12: μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν, ἕως κτλ. — hat einen stark judaistischen Beigeschmack. Es bleibt also ausser jenem echten Kern kaum ein Zug übrig, der den Stempel unbedingter Echtheit trüge. Vielmehr kann man deutlich die Tendenz erkennen, das Haupt des strengen Judenchristenthums, Jacobus den Gerechten, als denjenigen unter den Aposteln zu verherrlichen, welcher vor allen Aposteln, auch früher als Petrus, einer Erscheinung des Auferstandenen ge-

würdigt worden sei. Diese Beobachtung stimmt mit der Thatsache überein, dass der Name des Petrus als das Schibboleth des milderen, universalistisch gesinnten und später katholisch gewordenen Judenchristenthums galt (vgl. Mt. 16, 18. 19), während das in seiner Isolierung verbliebene engherzige Judenchristenthum der Nazaräer an dem Nasiräat Jacobus des Gerechten (vgl. Hegesippus bei Eus. H. E. II, 23) sein bleibendes Vorbild besass. Es wäre also immerhin möglich, dass das Hebräerevangelium auch in diesem Falle nicht direkt aus dem Urevangelium geschöpft, sondern seine Darstellung über die dem Jacobus zu Theil gewordene Christophanie an die paulinische Nachricht 1. Cor. 15, 7a angeknüpft und die übrigen Züge compilatorisch aus den canonischen Evangelien, bezw. aus späterer Tradition entlehnt hätte.

Apokryphon 51.

(Act. 1, 4.)

a. Apollonius ap. Euseb. H. E. V, 18, 14. p. 186. 187.

ἔτι δὲ ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρά φησι προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις, ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.

b. Clem. Al. Strom. VI, 5, 43. p. 762.

διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι μετὰ δώδεκα ἔτη. ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.

c. Cod. Askew. Woide in Append. ad edit. cod. Al. p. 1.

Jesum post ascensionem suam in coelum iterum in terram descendisse et undecim annis discipulos suos in variis mysteriis erudivisse atque — Philippo, Thomae et Matthaeo eum mandasse, ut dicta et facta sua hoc intervallo temporis audita et visa scriptis connotarent.

Das zwölfte, bezw. das elfte Jahr nach der *ἀνάληψις* des Herrn hat in der altkirchlichen Tradition jedenfalls einen wichtigen Wendepunkt gebildet. Der Befehl des Herrn Act. 1, 4: *παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ*

πατρός — ist hier bis auf das zwölfte Jahr ausgedehnt: ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ. Damit hängt zusammen die Angabe bei Hippol. Theban. Basnage, Thesaur. monum. III, 1, 27. 29. 35. vgl. Zahn, Acta Joannis p. LIX, dass Maria nach Jesu Tod noch elf Jahre gelebt habe. Erst nach ihrem Tode, also im zwölften Jahre, gingen die Apostel in die Welt. Darauf bezieht Zahn die allgemeine Zeitangabe im Eingang zu den Johannes-Akten nach Prochorus p. 3: ἐγένετο μετὰ χρόνον τινὰ μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τοὺς οὐρανούς, συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι, sowie die darauf folgende Rede der Apostel p. 4, nämlich dass sie nun, nachdem Maria heimgegangen sei (καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου) durch Nichts mehr verhindert seien, den Befehl ihres Herrn (τὸ κελευσθὲν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου) auszuführen und in alle Welt auszugehen. Nach dem Cod. Askew wäre sogar der Herr selbst wieder auf die Erde herabgekommen und hätte elf Jahre lang seine Jünger in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht, auch Philippus, Thomas und Matthäus mit der Verabfassung evangelischer Schriften betraut. Zu vergleichen ist damit der andere Termin der kirchlichen Tradition (siehe oben § 6. S. 45. No. 21. 24), dass Matthäus acht Jahre nach der ἀνάληψις Jesu seine hebräische Evangelienschrift verabfasst habe, und zwar sei dies nach Eus. H. E. III, 24, 6. p. 98 (siehe oben S. 43. No. 5) geschehen, als er im Begriffe stand, zu andern Völkern zu gehen: ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι. Von besonderem Gewichte würde die Angabe des Nicephorus Callisti sein, wenn dieselbe als zuverlässig anzusehen sein sollte: Εὐόδιος, τῶν ἱερῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ αὐτὸς διάδοχος, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν „φῶς" ἐπέγραφε, καὶ ταῦτα προστίθησιν· ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἕως τοῦ πάθους Χριστοῦ ἔτη διελθεῖν τρία· ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως εἰς οὐρανοὺς μέχρι τῆς λιθοβολίας Στεφάνου ἔτη εἶναι ἑπτά. Niceph. Call. H. E. II, 3. p. 131. Jedenfalls ist unter dem Verfasser der verloren gegangenen Schrift: Φῶς der erste Bischof von Antiochien, der Vorgänger des Ignatius zu verstehen, da ihn Nicephorus einen διάδοχος der Urapostel nennt. Es schien zweckmässig, diese allerdings völlig isoliert auftretende Nachricht des Nicephorus nicht in Vergessenheit zu begraben [1]).

1) Über die Persönlichkeit des Evodius kommen folgende patristischen Nachrichten in Betracht. Euseb. H. E. III, 22. p. 94, 7: Ἀλλὰ καὶ

Apokryphon 52.

(Röm. 13, 14.)

Catena in Matthaeum T. I. p. 214, ex Theodoto Monacho. Ap. Fabricium. Cod. Apocr. N. T. III. p. 522.

ἓν δὲ καὶ τοῦτο τῶν τοῦ Χριστοῦ παραδόσεων, τὸ ὡς ἔτυχε πράττειν πρὸς τὴν χρείαν τοῦ σώματος, καὶ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πλὴν ἀρετῆς.

Als eine Paradosis Christi wird hier die Sorge für den Leib und die noch höhere Pflicht des Strebens nach der *ἀρετή* bezeichnet. Man erinnert sich dabei an Röm. 13, 14: *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίαν* —, auch an Phil. 4, 8: *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε.* Inhaltlich ist also gegen diese *παράδοσις* Christi Nichts einzuwenden. Doch gestattet die sprachliche Form der Überlieferung kein sicheres Urtheil.

τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος, δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο. Martyr. Ignatii II, 1. p. 307, 8: [*Ἰγνάτιος*] *Εὐόδιον διεδέξατο.* Martyr. Ignatii III, 1. p. 316, 20: *Πέτρον μὲν γὰρ τὸν μέγαν Εὔοδος* (sic!) *διαδέχεται, Εὐόδον δὲ Ἰγνάτιος κτλ.* Der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen erwähnt den Evodius dreimal in folgender Weise. Const. VII, 46. p. 228, 13: *Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου — — κεχειροτόνηται.* Philadelph. IV. p. 234, 3: *ὡς τοῦ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, ὡς τοῦ ἠγαπημένου μαθητοῦ, ὡς Τιμοθέου, ὡς Τίτου, ὡς Εὐοδίου, ὡς Κλήμεντος, τῶν ἐν ἁγνείᾳ ἐξελθόντων τὸν βίον.* Antioch. VII. p. 260, 32: *μνημονεύσατε Εὐοδίου τοῦ ἀξιομακαρίστου ποιμένος ὑμῶν, ὃς πρῶτος ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ὑμετέραν προστασίαν· μὴ καταισχύνωμεν τὸν πατέρα.* Endlich kommt noch Joh. Chrysostomus in Betracht in der Homilia de pseudoproph. (Montfaucon VIII, 2, 79): *Ποῦ Εὐόδιος, ἡ εὐωδία τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διάδοχος καὶ μιμητής; ποῦ Ἰγνάτιος κτλ.* Mit der Ausdrucksweise des Chrysostomus berührt sich die Nachricht des Nicephorus Callisti unmittelbar. Und wenn der Letztere, wo er mit seinen Nachrichten allein steht, auch ein weniger glaubwürdiger Zeuge ist, so sieht man doch nicht ab, warum Evodius Antiochenus nicht ebenso gut wie sein Zeitgenosse Clemens Romanus einen Brief hinterlassen und warum dieser Brief nicht den Titel: *Φῶς* geführt haben könnte. Jedenfalls bergen die von Nicephorus daraus geschöpften Angaben Nichts in sich, was eines *διάδοχος τῶν ἁγίων ἀποστόλων* unwerth wäre, sondern haben vielmehr den Stempel grösster innerer Wahrscheinlichkeit für sich.

Apokryphon 53.
(1. Cor. 7, 32—40.)

Clem. Al. Strom. III, 15, 97. p. 555.

πάλιν ὁ κύριός φησιν· ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω· ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω.

Dieses Apokryphon ist sprachlich den paulinischen Worten 1. Cor. 7, 32 ff. nachgebildet. Vgl. v. 32: ὁ ἄγαμος —, v. 33: ὁ γαμήσας —, v. 34: ὁ ἄγαμος —, v. 36: γαμείτωσαν —, v. 11: μενέτω ἄγαμος. Aber inhaltlich geht es weit über Paulus hinaus und gehört ganz in den Ideenkreis des Ägypterevangeliums. Tritt doch hier schon das Gelübde des Coelibats (πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας) auf. Vielleicht stammt das Apokryphon in der That aus dem Ägypterevangelium, welches Clemens ja wiederholt, und zwar gerade im III. Buche der Stromata (zuletzt Strom. III, 13, 92. 93. p. 553, also nur zwei Seiten vor dem obigen Logion), citiert. Vgl. Apokryphon 16.

Apokryphon 54.
(2. Cor. 5, 1. 4.)

Hippolyt. Philosophumena V, 7. p. 98.

εἶναι δέ φασι τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ πάθους ἑνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύπῳ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψηται· τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν.

Hier wird als eine Lehre des Ägypterevangeliums ein Philosophem über das Wesen der menschlichen Seele vorgetragen, welches an die Lehre von der Seelenwanderung zu streifen scheint, was auch Hippolyt durch den Ausdruck: ἐξαλλαγή andeutet. Im Übrigen sind die einleitenden Bemerkungen über das Ägypterevangelium (S. 317 ff.) zu vergleichen.

Apokryphon 55.

(Ebr. 6, 6.)

[Hilgenfeld p. 69. 70.]

Orig. in Joann. Tom. XX, 12. Opp. IV, 332.

εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι.

Dieses Logion erinnert an den Hebräerbrief und zwar an Hebr. 6, 6: *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Der Wechsel von *ἄνωθεν σταυρωθῆναι* und *ἀνασταυροῦν* ist ganz analog einem ähnlichen Wechsel Joh. 3, 3: *γεννηθῆναι ἄνωθεν* = Hom. Clem. XI, 26: *ἀναγεννηθῆναι.* Obwohl in einer apokryphischen apostolischen Schrift citiert, wird es doch ausdrücklich als Herrenwort bezeichnet, daher es unter die Rubrik der apokryphischen Evangelienfragmente aufgenommen ist. Im Übrigen bietet Origenes aus den Actis Pauli, welche Eusebius H. E. III, 25, 4. p. 100, 14 an erster Stelle unter den *νόθοις* aufführt, auch noch ein zweites Citat. Vgl. Apokryphon 67. Sehr interessant ist das Zusammentreffen mit dem Texte der Passio Petri et Pauli von Pseudo-Linus sowohl nach dem lateinischen als nach dem griechischen Texte. Man vgl.: et adorans eum ait: Domine: quo vadis? Respondit ei Christus. Rhomam venio iterum crucifigi. Et ait ad eum Petrus. Domine: iterum crucifigeris? Et dixit ad eum dominus. Etiam: iterum crucifigar. Petrus autem dixit. Domine revertar: et sequar te. (Epistolae divi Pauli apostoli, cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis. Paris. 1512. fol. 264r.) Ferner: *καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὁδεύεις; Καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. Καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; Εἶπεν αὐτῷ; Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι.* (Nach Lipsius in den Jahrbb. f. prot. Theol. 12. 1886. S. 90 ff.

Apokryphon 56.

(1. Petr. 1, 9.)

Epiph. Haer. XXVI, 13. p. 95 B.

προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅ τι φησίν· ἀπεκάλυψέ μοι ὁ

κύριος. τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι. ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα, καὶ οἶδά σε, τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι.

Es ist eine gnostische, enkratitisch-pantheistische Seelenlehre (οὐκ ἔσπειρα τέκνα vgl. unmittelbar zuvor: οὐ μίσγονται γυναιξίν), welche hier aus dem gnostischen Evangelium des Philippus abgeleitet wird.

Apokryphon 57.
(1. Joh. 3, 18.)

Doctrina Addaei ed. Phillips. p. 41, 4.

So befahl uns der Herr, dass wir das, was wir mit Worten vor dem Volk predigen, mit der That ins Werk setzen vor Jedermann.

Inhaltlich wäre gegen dieses Logion als Herrenwort Nichts einzuwenden. Man vgl. das Herrenwort von den καλὰ ἔργα Mt. 5, 16, ferner Joh. 13, 17: εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε, ἐὰν ποιῆτε αὐτά. Dazu die epistolischen Parallelen Jac. 1, 25: ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται —, sowie 1. Joh. 3, 18: τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Als Gegensatz dient, was der Herr von den γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι sagt Mt. 23, 3: πάντα ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. Ausserdem vgl. man Hom. Clem. XVII. 7 p. 161, 32: πανταχόθεν γὰρ ἀκούει, νοεῖ, κινεῖ, ἐνεργεῖ, ποιεῖ.

Apokryphon 58.
(Apoc. 3, 7.)

Cod. Askew. p. 297. (Woide in Appendice ad ed. N. T. e cod. MS. Alexandrino.)

Discipuli Jesum sic alloquuntur: ὅτι σὺ εἶ κλεὶς ἀνθρώπῳ παντὶ καὶ κλείων ἀνθρώπῳ παντί.

Dieses Apokryphon erinnert lebhaft an Apoc. 3, 7: *ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει.*

B. Apostolische Apokrypha.

Vorbemerkung.

Im Nachstehenden ist von den im vollständigen Zusammenhang oder doch in grösseren Fragmenten erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten und Apostelreden, welche Tischendorf herausgegeben und Lipsius in so vorzüglicher Weise untersucht hat, abgesehen. Auch die ziemlich zahlreichen Fragmente des *Κήρυγμα Πέτρου*, gesammelt und besprochen von Hilgenfeld (N. T. extra canonem receptum IV. p. 51—65), sind ausser Ansatz gelassen, da sie in ihrem weitschweifigen rhetorischen Stile des Logia-Charakters gänzlich entbehren. Es beschränkt sich daher die nachstehende Sammlung apostolischer Apokrypha auf folgende Elemente:

1. Die Makarismen aus den Actis Pauli et Theclae	Apokryphon	59.
2. Ein paulinisches Logion aus den Actis Pauli	„	67.
3. Zwei petrinische Apokrypha mit Logia-Charakter	„	68. 70.
4. Drei Citate aus den *παραδόσεις Ματθίου*	„	61. 65. 69.
5. Zwei dem Barnabas zugeschriebene Dicta	„	63. 71.
6. Ein Dictum des Bartholomäus . . .	„	64.
7. Ein anonymes Apostelwort	„	60.
8. Eine *διάταξις τῶν ἀποστόλων* . . .	„	66.
9. Eine Papias-Tradition über das Ende des Judas	„	62.
	Apokrypha	13.

Apokryphon 59.
(Mt. 5, 8.)

Acta Pauli et Theclae (Tischendorf, Acta apostol. apocr. p. 42.)

a. Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται [1]).

[1]) Mt. 5, 8: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Hom. Clem. XVII, 7. p. 161, 33: ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυνηθῶσιν. 1. Joh. 3, 2: ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. Ebr. 12, 14: τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον.

b. Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες [1]), ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται [2]).

[1]) Herm. IV, 4. 3. p. 84, 9: τήρει οὖν τὴν ἁγνείαν καὶ τὴν σεμνότητα. Clem. Rom. II, 8. 4. p. 122. 10: τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρησαντες. Clem. Rom. II, 8, 6. p. 122. 6: ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνήν. 1. Tim. 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. Vgl. § 10. Logion 46. S. 243. [2]) 1. Cor. 3, 16: οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστέ κτλ. Ign. ad Philad. VII, 2. p. 76, 16: τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε. Vgl. Apokryphon 88.

c. Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός.

d. Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι [1]) τῷ κόσμῳ τούτῳ [2]), ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ.

[1]) Lc. 14, 33: οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν κτλ. [2]) Herm. Vis. IV, 3, 4. p. 64, 23: τὸ δὲ χρυσοῦν μέρος ὑμεῖς ἐστὲ οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον.

e. Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες [1]), ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ [2]) γενήσονται.

[1]) 1. Cor. 7, 29: τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν. [2]) Mt. 22, 30: ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν.

f. Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ [1]), ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται [2]).

[1]) Barn. XIX, 4. p. 74, 16: ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας. [2]) Mt. 5, 5: ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

g. *Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες*[1]), *ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται*[2]) *πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα*[3]).

[1]) Clem. Rom. II, 6, 9. p. 120, 3: τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον. II. 7, 6. p. 120, 17: τηρησάντων τὴν σφραγῖδα. [2]) Clem. Rom. II. 6, 7. p. 118, 23: εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν. [3]) Mt. 28, 19.

h. *Μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1]), *ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου*[2]) *κληθήσονται*[3]).

[1]) 1. Cor. 1, 24: Χριστὸν — θεοῦ σοφίαν. [2]) Lc. 6, 35: ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. [3]) Lc. 1, 32: υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.

i. *Μακάριοι οἱ σύνεσιν*[1]) *Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρήσαντες*[2]), *ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ*[3]) *γενήσονται.*

[1]) Herm. Sim. V, 4, 3. p. 148, 25: ὃς ἄν, φησί, δοῦλος ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχῃ τὸν κύριον ἑαυτοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ, αἰτεῖται παρ᾽ αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει. Sim. V, 4, 4. p. 150, 3: διατί οὐκ αἰτῇ παρὰ τοῦ κυρίου σύνεσιν καὶ λαμβάνεις παρ᾽ αὐτοῦ; [2]) Herm. Sim. V, 3, 9. p. 148, 10: τηρήσας δὲ αὐτὰ μακάριος ἔσῃ. [3]) 1. Joh. 1, 7: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί.

k. *Μακάριοι οἱ δι᾽ ἀγάπην Χριστοῦ*[1]) *ἐξελθόντες*[2]) *τοῦ σχήματος τοῦ κόσμου*[3]), *ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν*[4]) *καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ Χριστοῦ σταθήσονται*[5]) *καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως*[6]) *πικράν.*

[1]) 2. Cor. 5, 14: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς. [2]) 2. Cor. 6, 17: διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν. 1. Cor. 5, 10: ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. [3]) 1. Cor. 7, 31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. [4]) 1. Cor. 6, 3: οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; [5]) Mt. 25, 33: καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. [6]) Joh. 3, 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται. 1. Cor. 11, 31: εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα.

l. *Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων*[1]) *καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν*[2]) *τῆς ἁγνείας*[3]), *ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς*[4]) *ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας*[5]) *εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*[6]) *καὶ ἀνάπαυσιν ἕξουσιν*[7]) *εἰς αἰῶνα αἰῶνος.*

[1]) Apoc. 14, 4: οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. [2]) Mc. 9, 41: οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ = Mt. 10, 42. [3]) Herm. Vis. V, 6, 7. p. 158, 5: πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος. [4]) Joh. 14, 24: ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός. [5]) Phil. 2, 12: τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. [6]) Lc. 17, 24: οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. [7]) Apoc. 14, 11: οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός. Apoc. 14, 13: ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν.

Die dem Paulus in den Mund gelegten Makarismen bilden eine nicht ungeschickte Compilation vorzugsweise paulinischer Aussprüche im Dienste der durch die Acta Pauli et Theclae so stark vertretenen enkratitischen Tendenz. Besonders geschickt ist die Verwerthung des paulinischen Wortes: οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες 1. Cor. 7, 29 im Sinne einer vollständigen ἐγκράτεια im Bezug auf die geschlechtliche Ehegemeinschaft. Herrenworte sind im Verhältnisse zum Umfang dieser Makarismen nur sparsam verwendet; es handelte sich eben mehr um paulinische Dicta. Ausserdem sind die Berührungen mit Hermas und namentlich mit dem zweiten Clemensbriefe besonders charakteristisch.

Apokryphon 60.
(Mt. 6, 16. 18.)

[Lardner II, 2. p. 310.]

Orig. in Leviticum Hom. X, 2. Opp. II, p. 211.

Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est, qui etiam jejunat, pro eo, ut alat pauperem.

Dass Origenes selbst dieses Dictum für apokryph gehalten hat, zeigt der vorausgegangene Context. Denn in der citierten Stelle entwickelt er auf Grund der canonischen Citate Mt. 6, 17; Ps. 141, 5; Col. 3, 1; Mt. 9, 15 die biblische Lehre über das Fasten. Und dann fährt er also fort: haec ergo Christianis jejunandi ratio est. sed est et alia adhuc religiosa, cujus laus quorundam apostolorum literis praedicatur. invenimus enim etc.

Apokryphon 61.
(Lc. 17, 3.)

Clem. Al. Strom. VII, 13, 82. p. 882.

λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι, ὅτι ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός· εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει, κατηδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν.

Clemens benützt die *παραδόσεις Ματθίου* auch anderwärts. Vgl. Apokryphon 65. 69. Zu dem Inhalt dieses Logion bietet ein anonymes Citat aus der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus eine Parallele. Vgl. Apokryphon 85.

Apokryphon 62.
(Act. 1, 16—19.)

[Grabe II. p. 34. 231. Anger p. 233.]

Oecum. in Acta c. 2.

ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω, κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος· τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής, λέγων· μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας. πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι. Ἄλλως· ἐπρήσθη γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας. τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι· φέρεσθαι

δὲ δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶράς τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων. μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα, καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι· ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ.

Wenngleich auf Papias zurückgeführt, so hinterlässt doch diese Tradition über das Ende des Judas Ischarioth den Eindruck stark auftragender apokrypher Sagenbildung.

Apokryphon 63.
(Röm. 12, 21.)

Cod. Barocc. Biblioth. Bodl. (Grabe, Spicilegium I. Edit. 2. p. 302 sq.)

Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἔφη· ἐν ἁμίλλαις πονηραῖς ἀθλιώτερος ὁ νικήσας, διότι ἀπέρχεται πλέον ἔχων τῆς ἁμαρτίας.

In schlechtem Wettkampf ist unglücklicher (als der Besiegte) der Sieger; denn er geht davon mit grösserer Sünde beladen — das ist der Sinn dieses dem Barnabas zugeschriebenen Dictum.

Apokryphon 64.
(Eph. 3, 18.)

a. Dionysius Areopagita. Lib. de mystica Theologia c. 1.

οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖος φησί, καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην, καὶ τὸ εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὖθις συντετμημένον.

b. Joannes Gerson in prooemio Harmoniae Evangelicae.

Evangelium latum esse et magnum, et rursus concisum, divinus Bartholomaeus dixit.

Fabricius (III. p. 329) erwähnt noch zwei Schriftsteller, welche den Ausspruch des Bartholomäus citiert haben, nämlich Nicolaus Cusanus Lib. I. de docta ignorantia cap. 16 und Joannes Cyparissiota

Decade VI. c. 10. Die Berührung des πλατὺ καὶ μέγα mit dem paulinischen πλάτος καὶ μῆκος (Eph. 3, 18) und μέγεθος (Eph. 1, 19) liegt nahe.

Apokryphon 65.

(2. Thess. 1, 10.)

Clem. Al. Str. II, 9, 45. p. 452. 453.

καὶ Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν· θαύμασον τὰ παρόντα, βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος.

Dieses den παραδόσεις des Matthias entnommene Dictum klingt wie eine elementare Regel heidnisch philosophischer Erkenntnisslehre, wie denn auch Clemens Al. unmittelbar vor diesem Citate auf den platonischen Satz (Theaet. p. 71): *οὐκ ἄλλην ἀρχὴν φιλοσοφίας εἶναι ἢ τὸ θαυμάζειν* hinweist. In der canonischen Literatur findet sich nichts Ähnliches: dagegen citiert unmittelbar darauf Clemens selbst einen verwandten Ausspruch des apokryphen Hebräerevangeliums: *ᾗ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.* Ein wunderliches Kleeblatt: Plato, die *παραδόσεις τοῦ Ματθίου* und das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, um das *θαυμάζειν* als den prinzipiellen Anfang der transscendentalen Erkenntniss *τῆς ἐπέκεινα γνώσεως* zu erhärten! (Vgl. übrigens Apokryphon 11, desgl. Hilgenfeld p. 22.)

Apokryphon 66.

(1. Tim. 3, 8. 9.)

a. Ignat. Trall. c. VII, 2. p. 50, 3.

ὁ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου καθαρός ἐστιν. τουτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.

b. Pseudo-Ignat. Trall. VII. p. 186, 35.

αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστόν, καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι. ὁ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν· διὸ καὶ ὑπακούει τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις· ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν, οὗτός ἐστιν

ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν διακόνων τι πράσσων· ὁ τοιοῦτος μεμίανται τῇ συνειδήσει καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.

Dass hier eine Citation stattfindet, wird klar sowohl aus dem τουτέστιν, womit in den Ignatianen die Exegese des citierten Textes beginnt, als aus den Worten: *καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι* in den Pseudo-Ignatianen. Wahrscheinlich ist eine der apostolischen Kirchenordnungen es gewesen, woraus schon die Ignatianen schöpften: in denselben werden die vorgetragenen Lehren und Mahnungen gewöhnlich den einzelnen, nach einander redend auftretenden, Aposteln in den Mund gelegt. Die Verwandtschaft obigen Citates mit Apokryphon 84 einerseits und mit Apokryphon 88 andrerseits ist evident.

Apokryphon 67.
(Ebr. 4, 12.)

Orig. de Princip. I, 2, 3. Opp. I. p. 54.

unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia hic est verbum animal vivens.

Dieses Apokryphon erscheint wie ein Reflex von Hebr. 4, 12: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* Vgl. ferner Joh. 6, 63: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή.* Vgl. das andere Origenes-Citat aus den *πράξεις Παύλου* in Apokryphon 55.

Apokryphon 68.
(Ebr. 12, 3.)

[Hilgenfeld p. 57. 63. Zahn. Ignatii Ep. ad. Smyrn. p. 87.

Gregor. Nazianzenus. Ep. 16. (al. 20) ad Caesarium fratrem. Opp. ed. Colon. 1690. T. I. p. 778 C. ed. Paris. 1840. Vol II p. 19 D.

κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος.

Mit Wahrscheinlichkeit lässt Cureton und ebenso Hilgenfeld dieses Petruswort aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* geschöpft sein. Doch wäre es immerhin möglich, dass hier noch eine andre apokryphe

Quelle flösse. Parallelen sind Herm. Mand. VIII, 10. p. 100, 10: *κάμνοντας τῇ ψυχῇ παρακαλεῖν* —, Hebr. 12, 3: *ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι* —, Hiob 10, 1: *κάμνων τῇ ψυχῇ μου* (נָקְטָה נַפְשִׁי) —, Ps. 34, 18—19: *ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τῇ καρδίᾳ.*

Apokryphon 69.

(1. Petr. 2, 11.)

Clem. Al. Strom. III, 4, 26. p. 523.

λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι, μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.

Hier wird der fleischliche Libertinismus, in welchen enkratitische Sektenbildungen so leicht umschlagen, mit dem Stichwort: *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ* — auf ein Wort des Matthias, wahrscheinlich aus den von Clemens Al. auch anderwärts benützten *παραδόσεις Ματθίου* (vgl. Logion 53. 56), zurückgeführt. Vgl. dagegen 1. P. 2, 11: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.*

Apokryphon 70.

(Jac. 5, 7.)

[Hilgenfeld p. 57. 63.]

Oecumenius. Comment. ad Jac. V, 16. Opp. II. p. 478.

καὶ γίνεται ἐν ἡμῖν τὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου· εἷς ὁ οἰκοδομῶν καὶ εἷς ὁ καθαιρῶν οὐδὲν ὠφέλησεν ἢ κόπους.

Auch dieses Logion reiht Hilgenfeld unter die Fragmente des *Κήρυγμα Πέτρου* ein. Es soll damit doch nur die mühevolle Arbeit des menschlichen Lebens ausgedrückt werden, möge Jemand bauen oder niederreissen und zerstören.

Apokryphon 71.

(Jud. 18.)

Gregor. Nazianz. Orat. 43. c. 32.

γίνεται (sc. *ὁ Βασίλειος*) *τοῖς μὲν τεῖχος ὀχυρὸν καὶ χαράκωμα, τοῖς δὲ πέλεκυς κόπτων πέτραν ἢ πῦρ ἐν ἀκάνθαις,*

ὁ φησιν ἡ θεία γραφή, ῥᾳδίως ἀναλίσκον τοὺς φρυγανώδεις καὶ ὑβριστὰς τῆς θεότητος. Εἰ δέ τι καὶ Βαρνάβας ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων Παύλῳ συνηγωνίσατο κτλ.

Im Anschluss an Jerem. 23, 29: *οὐκ ἰδοὺ οἱ λόγοι μου ὥσπερ πῦρ, λέγει κύριος, καὶ ὡς πέλυξ κόπτων πέτραν*, wie auch vorher an Jerem. 1, 18: *τέθεικά σε — ὡς πόλιν ὀχυρὰν καὶ ὡς τεῖχος χαλκοῦν* — ist hier ein angebliches Logion des Barnabas citiert, dessen Wortlaut, auf die Spötter bezüglich, schwerlich herauszuschälen ist.

C. Apokrypha didaktischen und apokalyptischen Charakters.

Vorbemerkung.

Es folgt eine Sammlung solcher Agrapha, welche, soweit ersichtlich, weder aus alttestamentlichen und jüdischen, bezw. judenchristlichen, Apokryphen, noch aus apokryphischen Evangelien und apokryphischen Apostellegenden abstammen. Es kommt hier auch die von Celsus citierte und dem entsprechend von Origenes erwähnte verloren gegangene Schrift: *οὐράνιος διάλογος* mit vier Citaten (nachstehend unter Apokryphon 75. 79. 80. 81) in Betracht. Origenes thut dieser Schrift in folgenden Worten Erwähnung: *μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος· ὅτι δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ταῦτα δοξάζω, αὐτῶν ἐκείνων* (nämlich der Ophiten) *φωναῖς χρήσομαι· ἐν γάρ που τῷ οὐρανίῳ διαλόγῳ τῇδέ που λέγουσι, τοῖσδε τοῖς ῥήμασι.* Und nun folgen die erwähnten vier Citate. Orig. c. Cels. VIII, 15.

Den Schluss dieses Abschnittes bilden einige apokalyptische bezw. chiliastische Apokrypha, welche den Stempel des Judaismus an der Stirne tragen.

Apokryphon 72.

(Mt. 5, 23. 24.)

Aphraates (Aphrahats des persischen Weisen Homilien, übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III, 3. 4. S. 66).

Wie geschrieben steht: Erst muss der Betende, der sein Ge-

bet darbringt, seine Gabe wohl untersuchen, ob an ihr kein Flecken gefunden werde, und alsdann soll er es darbringen, dass sein Opfer nicht auf der Erde bleibe.

Es ist doch wohl nur eine Nachbildung von Mt. 5, 23. 24, die wir hier vor uns haben. Man vgl. namentlich das dreimalige *δῶρον* — „Gabe" in der canonischen Parallele, und die Übereinstimmung in den Worten: *καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου* = und alsdann soll er es darbringen.

Apokryphon 73.

(Mt. 5, 28.)

Tertull. de idolol. c. 23.

Si, inquit, concupiscentia vel malitia in cor hominis ascenderit, pro facto teneri.

Das nach seinem Ursprung unbekannte Logion ist zwar mit Mt. 5, 28: *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* — nahe verwandt, aber der vorliegenden Form nach wohl kaum für ein Herrenwort zu erachten.

Apokryphon 74.

(Mt. 27, 4. 5.)

Salvian. de gubernio VII, 14.

exceptis perpaucis ferme sanctis atque insignibus viris, qui, ut quidam de numero ipsorum ait:
.... sparsis redemerunt crimina nummis.

Dieser Torso eines Hexameters weist auf einen altchristlichen Dichter (etwa wie Juvencus † 330; vgl. oben ein Fragment aus Juvencus S. 271) zurück.

Apokryphon 75.

(Lc. 3, 16.)

Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.

εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱός, καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστὶν ὁ

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ.

Aus der oben S. 441 erwähnten verloren gegangenen altchristlichen Schrift mit dem Titel: *οὐράνιος διάλογος*, welche Celsus benützt hat, sind durch Origenes vier Dicta erhalten. Das obige ist das erste, die anderen drei sind als Apokrypha 79—81 aufgeführt. Den Eindruck von Herrenworten machen diese kurzen Ausdrücke namentlich nicht in sprachlicher Hinsicht, obwohl es an einigen Anklängen nicht fehlt. In Betreff des in diesem Logion enthaltenen Theologumenon vgl. § 11. Nachtrag 9 zu Logion 15. S. 280. Ein ähnliches Theologumenon, dass der Sohn grösser sei als der Vater, hatte die basilidianische Gnosis erzeugt, indem sowohl der Sohn des grossen Archon (*ἀρρητῶν ἀρρητότερος*) den Vater an Weisheit und Einsicht übertraf, als auch der Sohn des niederen Archon (*ἄρρητος*) seinen Erzeuger an Kraftwirkung überragte. Es würde also hier eine Verwandtschaft der Ophiten, aus deren Kreisen der *διάλογος οὐράνιος* stammte, mit der basilidianischen Gnosis zu Tage treten.

Apokryphon 76.
(Lc. 5, 31.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio. Ed. Mösinger c. 17. p. 200.

Sed ubi dolores sunt, ait, illic festinat medicus.

Mir ist der Ursprung dieses Citats, welches ganz den abgerundeten Logia-Charakter besitzt, unbekannt. Die canonische Parallele: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες* (Mc. 2, 17 = Mt. 9, 12 = Lc. 5, 31) liegt nahe.

Apokryphon 77.
(Lc. 11, 2.)

Agathangelus c. 73 ed. de Lagarde p. 37.

καὶ πάλιν ὅτι τὸ ὄνομά μου ἁγιάσεται ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν καὶ ἔδωκας λόγον ἐν τῷ στόματι ἡμῶν αἰτήσασθαι καὶ λέγειν· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, νῦν τοῦτο αἰτούμεθα περὶ σοῦ.

Es liegt hier die unmittelbare Fortsetzung vor des aus Agathangelus unter Apokryphon 91 gegebenen Contextes. In ein grösseres Dankgebet sind zwei Citate eingewoben, das erste, in welchem Gott redend eingeführt ist: *τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ᾽ ὑμᾶς κτλ.*, und das andere, oben ersichtliche, welches nach Agathangelus selbst eine freie Abwandelung von der ersten Bitte des Herrengebetes darstellt.

Apokryphon 78.

(Lc. 11, 49.)

Tertull. Scorp. c. 7.

Sophia, inquit, jugulavit filios suos.

Wie das Citat vorliegt, giebt es keinen Sinn. Wahrscheinlich aber ist das „jugulavit" nur die Übersetzung eines verderbten hebräischen Quellentextes (טָבְחָה = שָׁלְחָה) und mithin das ganze Citat eine Parallele zu dem Logion 4 (vgl. § 9. S. 97; § 10. S. 141. 142. § 11. S. 273—278). Es müsste also in richtiger Übersetzung lauten: Sophia misit filios suos = *ἡ σοφία ἀποστέλλει τὰ τέκνα αὐτῆς*. Vgl. eine ähnliche unverständliche Übersetzung in dem *φθόνος* des Logion 54. S. 256.

Apokryphon 79.

(Lc. 14, 5.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.

εἶτ᾽, οἶμαι, πάλιν φύρων τὰ πράγματα, ἀπὸ ἄλλης αἱρέσεως φέρει τό· πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ;

b. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.

πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ;

Kurz nach einander citiert Origenes in seiner Schrift gegen Celsus aus dem *οὐράνιος διάλογος* dieses und die Apokrypha 80. 81 zweimal, während das Apokryphon 75 nur einmal citiert ist. Es handelt sich hier wie in Apokryphon 80 um eine Rüge der Muthlosigkeit. Viele sind um den Brunnen her, aber Niemand will hineinsteigen, um den Verunglückten zu retten.

Apokryphon 80.

(Lc. 14, 31. 32.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.
διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ;

b. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.
καὶ τό· διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ;

Hierzu ist das zu Apokryphon 79 Gesagte zu vergleichen. Auch hier, wie in dem vorausgegangenen Dictum, soll die Muthlosigkeit gestraft werden: Warum bist du so muthlos, einen so grossen Weg zu vollenden?

Apokryphon 81.

(Lc. 22, 38.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.
λανθάνει σε καὶ τό· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα.

b. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.
λανθάνει σε· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα.

Im Unterschiede von den Sprüchen 79. 80, welche einen Tadel der Muthlosigkeit enthalten, ist dieses Dictum ein Selbstzeugniss des Muthes, erinnernd an das petrinische Wort: *κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο.* Lc. 22, 38. Ursprung, Zweck und Zusammenhang dieser Logia bleibt bei der aphoristischen Citationsweise durchaus dunkel.

Apokryphon 82.

(Röm. 12, 9.)

a. Pseudo-Ign. ad Trall. VI. p. 186, 15.
παραινεῖ τις τῶν παλαιῶν· μηδεὶς ἀγαθὸς λεγέσθω, κακῷ τὸ ἀγαθὸν κεραννύς.

b. Vet. Lat. Interpret. (de Lagarde, Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius p. 9, 41).
monet autem quidam antiquorum, ut nemo bonus dicatur, qui malum bono admiscuerit.

Zu diesem Apokryphon vergleiche man: ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ — als canonische Parallele Röm. 12, 9. Eine starke Sinnparallele bietet das Apokryphon 93: fel cum melle misceri non congruit.

Apokryphon 83.

(1. Cor. 3, 9.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio. Ed. Mösinger p. 280.

tu enim gustum salutaris tuae misericordiae nobis dedisti dicens: Mundus per gratiam aedificabitur.

Irgendwelche zutreffende Parallele zu diesem an sich schönen Worte habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

Apokryphon 84.

(1. Cor. 9, 13.)

a. Ignat. ad Ephes. V, 2. p. 8, 16.

μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

b. Pseudo-Ignat. ad Ephes. V, p. 274, 33.

μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ἐντὸς ᾖ τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

Nach Prof. Harnacks Vermuthung ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier ein Citat vorliegt. Verwandt ist 1. Cor. 9, 13: οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται; 1. Cor. 10, 18: οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; Verwandt ist die Stelle ferner mit Ign. ad Trall. VII (vgl. Apokryphon 66). Die Qualität eines Herrenwortes aber möchte der Stelle schon deshalb nicht zukommen, weil eine allegorische Anwendung alttestamentlicher Einrichtungen auf die neutestamentliche Gemeinde, wie sie doch hier vorliegt, aus den sonstigen zuverlässigen Herrenworten nicht nachgewiesen werden kann. Eher dürfte in Anbetracht der ebenerwähnten Verwandtschaft mit Trall. VII und mit Bezug auf das zu Apokryphon 66 Gesagte die Vermuthung berechtigt sein, dass wir es hier mit einem apostolischen Apokryphon zu thun haben.

Apokryphon 85.
(Eph. 5, 11.)

[Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus 1888. Texte und Untersuchungen V, 1. p. 69.]

Pseudo-Cyprian. De aleatoribus c. IV.

et in alio loco: quicumque frater more alienigenarum vivit et admittit res similes factis eorum, desine in convivium ejus esse: quod nisi feceris, et tu particeps ejus eris.

Dieses anonyme Logion hätte vielleicht auch unter die alttestamentlichen Agrapha gesetzt werden können. Doch erinnert der Schluss an Eph. 5, 11: μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις ἀκάρποις — und v. 7: μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν. Ausserdem ist es nahe verwandt mit dem Logion aus den παραδόσεις Ματθίου· ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός. Vgl. Apokryphon 61.

Apokryphon 86.
(1. Thess. 3, 11.)

Pseudo-Cyprian. de singularitate clericorum. c. 43.

multo magis perperam erogat fortitudinem, qui sine armis doctrinae magistri spiritus praesumpserit triumphare. cum dicat: vae qui per praesumtionem suam aliquid faciunt, non per deum.

Verwandt ist dieses ἄγραφον mit 1. Thess. 3, 11: ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους. Ebenso Sir. 3, 23: ἐν τοῖς περισσοῖς τῶν ἔργων σου μὴ περιεργάζου.

Apokryphon 87.
(1. Tim. 1, 9.)

Priscill. Tractat. VII. (ed. Schepss p. 82.)

sicut scriptum est: quis enim vocat per se vocitum? et alibi: justo lex posita non est [1]).

1) 1. Tim. 1, 9.

Gleichwerthig mit dem canonischen Citate aus 1. Tim. 1, 9: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται* — ist hier ein Apokryphon gegeben, dessen Context völlig dunkel scheint.

Apokryphon 88.

(1. Tim. 5, 17.)

a. Ign. ad Philad. VII, 1. 2. p. 76, 11.

ἐκραύγασα, μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. — τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

b. Pseudo-Ign. ad Philad. VII. p. 238, 19.

ἐκραύγασα μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ — οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος, ἀλλὰ θεοῦ —· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς διακόνοις. — — τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυξέ μοι λέγον τάδε· χωρὶς ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ὡς καὶ αὐτοὶ τοῦ Χριστοῦ.

Ob hier, wie de Lagarde (Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius p. 64, 56) annimmt, das Citat einer verloren gegangenen Schrift vorliegt, ist doch sehr zweifelhaft. Die einleitenden Worte weichen von den gebräuchlichen Citationsformeln in erheblicher Weise ab und haben einen subjektiven Charakter. Es will vielmehr scheinen, als ob der Verfasser den Episcopat in Folge einer ihm gewordenen Inspiration auf den Leuchter stelle. So hat es doch wohl auch der Redaktor der Pseudo-Ignatianen aufgefasst, da er den Schluss sichtlich in schriftstellerischer Freiheit abändert, während er sonst wirkliche Citate seiner Quellenschriften entweder unverändert stehen lässt oder aus anderen Quellen ergänzt oder auch, wenn sie ihm unpassend erscheinen, streicht oder durch ihm besser dünkende ersetzt. Inhaltlich verwandt ist Didasc. II, 33. p. 263: *ὑμεῖς δὲ τιμᾶτε τοὺς ἐπι-*

σκόπους —, II, 34. p. 264: ὁ δὲ ἐπίσκοπος ψυχῆς καὶ σώματος βασιλεύει —, II, 28. p. 261: εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ διακόνοις· τιμᾶσθαι γὰρ ὀφείλουσιν ὡς ἀπόστολοι καὶ ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας στέφανος. εἰσὶ γὰρ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. Hierzu ist noch zu vergleichen 1. Tim. 5. 17: οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν. Sollte das Citat einer verloren gegangenen Schrift an dieser Stelle den Ignatianen einverleibt sein, so wird es wohl eine alte apostolische Kirchenordnung gewesen sein, aus welchen Schriften der Redaktor der Pseudo-Ignatianen ja ohnehin viel Material geschöpft hat. Nach dem zu Apokryphon 66 Bemerkten, sowie im Hinblick auf vorstehende Parallelen ist es wahrscheinlich, dass auch schon der Verfasser der Ignatianen eine oder die andere apostolische Kirchenordnung benützt hat.

Zu den Worten: τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν τηρεῖτε — vergleiche man den Makarismus: μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται aus den Actis Pauli et Theclae. Apokryphon 59b.

Apokryphon 89.

(1. Tim. 6, 8.)

Tertull. de paenit. c. 11.

Hi sunt, de quibus scriptura commemorat: Vae illis, qui delicta sua velut procero fune nectunt.

Ein ähnliches Bild wie Prov. 5, 22. Vulg.: Iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.

Apokryphon 90.

(Hebr. 2, 18.)

Melito ap. Anastasium Sinait. Viae Dux. c. 12. p. 97. (Migne T. 89. p. 197.)

ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.

Der Zusammenhang bei Anastasius ist folgender. In c. 12 mit der Überschrift: περὶ τοῦ σωτηρίου πάθους Χριστοῦ, καὶ ὅτι θεοπασχῖταί εἰσιν οἱ λέγοντες τὸ Ἅγιος, ἀθάνατος, ὁ σταυρωθείς, καὶ παθών — giebt er verschiedene unverbundene, darauf bezügliche Aussprüche:

χρήσεις ἐκ πολλῶν ὀλίγαι, ἃς προφέρουσι Θεοδασιανοὶ καὶ Γαϊνῖται, ἀγωνιζόμενοι παθητὸν σὺν τῇ σαρκὶ δεῖξαι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ Θεὸν λόγον. Nach vier Citaten aus Paulus (1. Cor. 2, 7. 8), Ignatius, Julius (Bischof von Rom), Gregorius Theologus heisst es weiter: *Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων, ἐκ τοῦ λόγου, τοῦ εἰς τὸ πάθος· ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.* Der Sinn des aphoristischen Logion bleibt dunkel. In einer Parallele bei Tatian wird zwar zweifellos Christus unter der Bezeichnung des *πεπονθότος θεοῦ* eingeführt, indem das *πνεῦμα ἅγιον* als *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ* erscheint. Vgl. Tatian c. 13. p. 153a: *αἱ μὲν πειθόμεναι σοφίᾳ (ψυχαὶ) σφισὶν αὐταῖς ἐφείλκοντο πνεῦμα συγγενές, αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ παραιτούμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἢ περ θεοσεβεῖς ἀπεφαίνοντο.* Wer ist nun aber unter der *δεξιὰ Ἰσραηλῖτις* gemeint?

Apokryphon 91.

(Jac. 2, 7.)

Agathangelus c. 37. ed. de Lagarde p. 37.

ὁ διδάξας καὶ παιδεύσας καὶ δοὺς τοὺς λόγους σου ἐν τῷ στόματι ἡμῶν, ἵνα ἐν τούτοις δυνηθῶμεν σωθῆναι ἀπὸ τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ, καὶ εἰπὼν ὅτι τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ναὸς τῆς θεότητός μου.

In dem Contexte eines grösseren Dankgebetes wird hier als ein Gotteswort ein Apokryphon eingeflochten, dessen erste Hälfte: *τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ᾽ ὑμᾶς* — an Jac 2, 7: *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς* — erinnert, während die zweite Hälfte: *καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ναὸς τῆς θεότητός μου* — wie ein Nachklang von 1. Cor. 3, 16: *ναὸς θεοῦ ἐστέ* — erscheint. — Die Erwähnung *τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ* berührt sich mit dem Logion 73. Vgl. S. 307 ff.

Apokryphon 92.

(Jac. 3, 1.)

Pseudo-Clemens. De virginitate I, 11.

neque alludunt ad id, quod dicit scriptura: ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae. Qui in verbis suis non praevaricatur, hic homo perfectus est.

Hier ist zwischen Jac. 3, 1a: μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, — und Jac. 3, 2: εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ — der Zwischensatz eingeschoben: neque omnes sitis prophetae. Man denkt dabei an 1. Cor. 12, 29: μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; Im Übrigen bleibt die Entstehung dieses Zwischensatzes dunkel.

Apokryphon 93.
(Jac. 3, 11.)

a. Murator. Fragm. Lin. 67 sq.
fel enim cum melle misceri non congruit.

b. Iren. III, 17, 4.
sicut quidam dixit superior nobis de omnibus, qui quolibet modo depravant quae sunt dei et adulterant veritatem: In dei lacte gypsum male miscetur.

Im Bilde ist hier ausgesprochen, was das Apokryphon 82: nemo bonus dicatur, qui malum bono admiscuerit — ohne Bild sagt.

Apokryphon 94.
(Apoc. 20, 4.)

Cod. Askew. p. 225. ap. Woide in Append. in ed. N. T. e cod. MS. Alex. p. 131.
ἔσομαι χίλια ἔτη, κατ' ἔτη τοῦ φωτός.

Wie in dem Logion 47, so zeigt sich auch hier eine Verwandtschaft der von dem Cod. Askew. aufbewahrten Logia mit der Apocalypse. Vgl. Apoc. 20, 4: καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. Man sieht frühzeitig fremdartige rabbinische Stoffe in die Urkirche eindringen, welche die reine Lehre Christi zu verdunkeln drohen.

Apokryphon 95.
(Apoc. 22, 2.)

[Grabe II. p. 230. 231. Fabricius I. p. 333. 334. 350. Körner p. 18. Hofmann p. 323. 324. Westcott p. 457.]

Iren. V. 33.

Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies, in quibus vineae nascentur singula dena millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno brachio palmitis dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: Botrus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unumquodque granum quinque bilibras similae clarae mundae: et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam iis consequentem: et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta hominibus cum omni subjectione. Haec autem et Papias, Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo per scripturam testimonium perhibet, in quarto librorum suorum: sunt enim illi quinque libri conscripti. Et adjecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur? dixisse Dominum: Videbunt, qui venient in illa.

b. Epiph. Haer. XXVI, 5. p. 86.

διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες ὅτι· εἶδον δένδρον φέρον δώδεκα καρποὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ, καὶ εἶπέν μοι· τοῦτό ἐστι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς.

Zu dieser dem Herrn in den Mund gelegten chiliastischen Schilderung des tausendjährigen Reiches bemerkt Hofmann (Das Leben Jesu nach den Apokryphen 1851. S. 324) mit Recht, dass hier rabbinische Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche vorgetragen sind, indem er verweist auf Schemoth rabba sect. 15. fol. 114, 4, Jalkud Schimoni fol. 7. col. 1. num. 1. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II. p. 309 sqq. Auch die muhammedanischen Vorstellungen können

kaum crassere Farben auftragen bei der Schilderung des Paradieses. Vgl. Koran. Sur. 18, 32; 37, 49; 38, 53. Jedenfalls bieten die echten Herrenreden nicht von ferne etwas dem Ähnliches. Unter den canonischen Lehrschriften zeigt nur die Apokalypse einige Verwandtschaft mit dieser von Papias überlieferten Eschatologie. Vgl. Apoc. 22, 2: ξύλον ζωῆς ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ. Aber wie weit bleibt auch dieses apokalyptische Bild hinter dem Chiliasmus des Papias zurück. Beachtenswerth ist das von Epiphanius beigebrachte Citat aus einem gnostisch-apokryphischen Buche wegen seiner nahen Verwandtschaft mit dem Texte der Apokalypse. Apoc. 22, 2.

D. Nachlese.

Vorbemerkung.

Wie zu § 9. 10, so haben sich auch zu § 12 während des Druckes noch manche Nachträge gefunden, welche der Vollständigkeit halber im Nachstehenden beigefügt werden.

Apokryphon 96.
(Mt. 27, 51.)

Arnob. I, 53. ed. Reifferscheid p. 36.

exutus at corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cujus esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus remotum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit.

Entweder haben wir es hier mit einer rhetorischen Übertreibung zu thun oder mit einigen apokryphen Zügen in der Schilderung der nach den canonischen Evangelien (Mt. 27, 51 ff. = Lc. 23, 45) mit dem Kreuzestod Christi verknüpften Naturereignisse. Ähnlich heisst es in der Doctrina Addaei ed. Phillips p. 9: the whole creation felt and suffered by His crucifixion.

Apokryphon 97.
(Mc. 16, 4.)

Cod. Bobbiensis ad Mc. 16, 4.

subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli, et surgent (surgentes?) in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem; fuit enim magnus nimis.

Einzelne Theile dieses aussercanonischen Zusatzes entsprechen folgenden canonischen Parallelen:

et continuo lux facta est = Mt. 28, 1: τῇ ἐπιφωσκούσῃ = Mc. 16, 2: ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

tunc illae accesserunt ad monimentum = Mc. 16, 2: ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον = Lc. 24, 1: ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα.

et vident revolutum lapidem = Mc. 16. 4: καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν, ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος = Lc. 24, 2: εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον = Cod. D zu Mc. 16, 4: καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον.

fuit enim magnus nimis = Mc. 16, 4: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.

et descenderunt de caelis angeli = Mt. 28, 2: ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ = Ital., Vulg.: angelus enim domini descendit de caelo.

et surgentes (so ist in jedem Falle zu lesen) in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo = Mt. 27, 52. 53: καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν. καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

Im Bezug auf den letzteren — mit Mt. 27. 52. 53 correspondierenden — Bestandtheil und durch die aus Mt. 28, 53: μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ sich ergebende Gewissheit, dass diese zum Auferstehungsberichte gehörige Nachricht im ersten canonischen Evangelium an eine falsche Stelle gerathen ist, wird es klar, dass surgentes zu lesen ist und dass unter dem ascenderunt die Auferstehung der Heiligen aus den Gräbern gemeint sein soll. Der judenchristliche Charakter des Zusatzes Mt. 27, 52. 53 wird namentlich durch die judaisierende Benennung

Jerusalems als der *ἁγία πόλις* (vgl. Mt. 27, 53: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*) offenbar — in Übereinstimmung mit der naheliegenden Annahme, dass diejenigen Stoffe des ersten canonischen Evangeliums, welche weder auf dem Marcusevangelium noch auf dem Urevangelium beruhen, vorzugsweise der jerusalemischen Tradition angehören. In dem früher mit den Actis Pilati zu dem Evangelium Nicodemi vereinigt gewesenen Descensus Christi ad inferos ist jene Nachricht von der Erscheinung solcher Frommen, welche zugleich mit der Auferstehung Christi das Todtenreich verlassen haben sollten, in dichterischer Darstellung weiter ausgebildet, indem zwei der Auferstandenen, Carinus und Leucius, Söhne des Symeon, vor dem Synedrium in Jerusalem protokollarischen Bericht erstatten über die Erscheinung Christi im Hades, am Schlusse der Dichtung aber erzählen, dass alle die auferstandenen Gerechten und Propheten des alten Bundes im Jordan getauft worden und dann (noch zum Schluss des Passahfestes) in Jerusalem erschienen seien. Eine ähnliche Tradition scheint in den Ignatianen vorausgesetzt zu sein, wenn es Ign. Magn. IX, 3. p. 38, 4 heisst: *οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.* Diese angeblich mit Christo auferstandenen Propheten und Gerechten des alten Bundes sind ohne Zweifel die „surgentes in claritate vivi dei“ des aussercanonischen Zusatzes in dem Cod. Bobbiensis, von denen gesagt ist: simul ascenderunt cum eo. Es liegt auf der Hand, dass diese apokryphische Tradition durch die paulinischen Referate über Christi Auferstehung 1. Cor. 15, namentlich auch durch die paulinische Anschauung von Christo als der *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1. Cor. 15, 20 und dem *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Col. 1, 18 nicht begünstigt, dass dadurch vielmehr die principielle Bedeutung der Auferstehung Christi im judaistischen Sinne abgeschwächt und die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Testamente verwischt wird. Wie nun in dieser apokryphischen Nachricht von den surgentes eine Berührung des Cod. Bobbiensis mit dem ersten canonischen Evangelium (Mt. 27. 52. 53) sichtbar wird, so auch in dem anderen Zusatz: et descenderunt de caelis angeli. Denn unter den canonischen Evangelien ist es allein das erste, welches ausdrücklich das Herabsteigen eines Engels meldet. Vgl. Mt. 28, 2a: *ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ.* Die Abweichung des Cod. Bobbiensis besteht nur darin, dass derselbe eine Mehrzahl (vielleicht nur eine Zweizahl, vgl. Lc. 24, 4: *δύο ἄνδρες*)

von Engeln voraussetzt. Es ist aber klar, dass dieses sichtbare Herabkommen der Engel im Vergleich zu der in den anderen canonischen Evangelien einfach schon vorausgesetzten Anwesenheit derselben den Charakter geringerer Ursprünglichkeit trägt. Am dunkelsten ist in dem apokryphischen Zusatz des Cod. Bobb. die Zeitbestimmung: subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae. Aber merkwürdiger Weise findet sich eine gleich dunkele Zeitbestimmung wiederum im ersten canonischen Evangelium Mt. 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.* Ein Analogon dazu bietet noch das Didascalia-Evangelium in Apokryphon 40: *καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου, καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸ σάββατον, αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος.* Man vgl. auch die eigenthümliche Berechnung des Didascalia-Evangeliums in Betreff der drei Tage und drei Nächte in Apokryphon 38 und das auf Christi Auferstehung angewandte Psalmen-Citat: *ἰδοὺ ἐσμίκρυνας τὰς ἡμέρας* in Apokryphon 40 S. 411.

Aus alledem geht hervor, was auch in Apokryphon 50 seine Bestätigung findet, dass durch frühzeitiges Eindringen apokryphischer Zusätze die Einfachheit des urevangelischen Auferstehungsberichtes nur allzubald verloren gegangen ist, und dass auch der Zusatz des Cod. Bobbiensis durch solche apokryphische Elemente sich auszeichnet.

Apokryphon 98.

(Mc. 16, 14.)

Hieron. adv. Pelag. II, 15. Opp. ed. Martianay T. IV. p. 521.

Postea quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus: et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem, non crediderunt: et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est, qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem: idcirco jam nunc revela justitiam tuam.

Dieser Zusatz des nachcanonischen Marcus-Schlusses ist ein bei näherer Untersuchung höchst interessantes Stück der aussercanonischen Überlieferung. Die gewöhnliche Lesart: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia est, quae — lässt den origi-

nalen Sinn des Wortes nicht erkennen. Nur Cod. Vatican. hat die richtige Lesart: sub satana est. Und schon Vallarsi (T. II. Veronae 1735, col. 745) macht dazu die Bemerkung: quam certe praeferrem lectionem, si qui deinde haberet pro quae. Aber dass der Cod. Vatican. trotz des vorausgegangenen sub satana mit quae fortfährt, darf die Wiederherstellung des richtigen Textes und die Ersetzung des quae durch qui nicht hindern, wie die nachfolgende Analyse des Textes und die Herbeiziehung canonischer und aussercanonischer Parallelen zeigen wird. Man vgl.

Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis — Mt. 17, 17: ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη — Mt. 24, 12: διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν — Διδ. XVI, 3: αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας.

sub satana est — Lc. 4, 5. 6: σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται — Hom. Clem. VIII, 21. p. 92, 3: πᾶσαι αἱ τοῦ νῦν κόσμου βασιλεῖαι ὑπόκεινται ἐμοί — 1. Joh. 5, 19: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem — Eph. 2, 2: κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας — 2. Cor. 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων.

veram Dei apprehendi virtutem — Mt. 22, 29: πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

idcirco jam nunc revela justitiam tuam — Joh. 7, 4: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ — Joh. 14, 22: κύριε, καὶ τί γέγονεν, ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;

Aus diesem Parallelen-Verzeichniss ergiebt sich die weite Verzweigung des von Hieronymus zu Mc. 16, 14 aufbewahrten aussercanonischen Textes, zugleich aber auch die Gewissheit, dass zu lesen ist: sub satana est, qui etc., und endlich die Möglichkeit, dass hier ein guter Quellentext erhalten ist.

Apokryphon 99.

(Act. 1, 8.)

[Baronius. Annal. eccl. ad ann. 34. No. 112. — Fabricius. Cod. pseudepigr. Vet. Test. I. p. 35. — Tobler. Golgatha p. 326 ff. —

Conrady. Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften. Wiesbaden 1882. p. 140 f.]

a. Philippi descriptio Terrae Sanctae. Herausgegeben und erläutert von W. Neumann in der Oesterreich. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie 1872. p. 37.

Est etiam ibi alius locus, qui dicitur medium mundi, ubi Dominus posuit digitum suum dicens: Hic est medium mundi.

b. Marinus Sanutus. Secreta fidelium crucis. (In Bongars' Gesta Dei per Francos Lib. III. Pars XIV. cap. VIII. p. 254.)

Ostenditur locus, ubi Joseph ab Arimathia et Nicodemus laverunt Jesum, quando deposuerunt eum de cruce, quem ajunt Dominum Jesum ostendendo dixisse, ibi esse medium mundi, et est in medio chori.

c. Odoricus de Foro Julii (In Laurent. Quattuor peregrinatores 1873. p. 143).

In medio chori est locus, qui dicitur medium mundi. Ubi Christus digitum suum imposuit dicens: Hic est medium mundi.

d. Amadeo Crivellucci. I codici della libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Maria delle Grazie presso Monteprandone. Livorno 1889. p. 63.

Ordo peregrinationum in Iherusalem est talis . . . . Locus . . . qui dicitur medium mundi, ubi dominus noster digitum suum posuit dicens: hic est medium mundi.

e. Hans Porner. Meerfahrt in der Zeitschr. d. histor. Vereins für Niedersachsen 1875 p. 111 (innerhalb des Textes eines aus dem Ende des XIV. saecul. stammenden Pilgerführers, deutsch übersetzt).

So gheyt me in der kerken up dor den kor. beneden in dem kore lyt eyn verkant steyn dar sprak Kristus: Dat is dat middel der werlde.

f. Lochner in Geisheim. Die Hohenzollern am heil. Grabe zu Jerusalem. Berlin 1858. p. 238.

Item in den Kohr sahen wir einen pflasterstein, darinnen ist ein vierecket loch, so stund unser lieber Herr und sprach: hic est medium mundi, „hier ist es mitten in der Welt!“

Dieses Apokryphon, dessen Belegstellen ich Prof. v. Gebhardt und durch dessen Vermittelung ausserdem Prof. Reinhold Röhricht verdanke, repraesentiert eine Lokalsage (vgl. die Lokalsage in Betreff des Tabor in Apokryphon 14), aber aus sehr später Zeit, wie folgende chronologische Vergleichung ergiebt:

a. Philippus (c. 1289);

b. Marinus Sanutus (c. 1310);

c. Odoricus (c. 1320);

d. Cod. in Monteprandone (aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrh.);

e. Hans Porner (1419);

f. Lochner in Geisheim (1436).

Prof. Röhricht bemerkt dazu, dass seit Mitte des 15. Jahrh. diese Angaben sich sehr oft wiederholen. Die Übereinstimmung der Nachrichten sowohl im Wortlaute als in den Einleitungen weist auf eine gemeinsame Quelle hin und lässt den Tonfall der Pilgerführer (auch der in der Bibliothek zu Monteprandone aufbewahrte Codex ist ein solcher Pilgerführer) deutlich erkennen.

Das canonische Jesuswort Act. 1, 8, wonach Jerusalem als der Ausgangspunkt für die Entwickelung des Reiches Christi bezeichnet wird, hat sich hier zu einer Lokalsage verdichtet, welche in Jerusalem wiederum einen bestimmten Punkt als medium mundi bezeichnet. Vgl. den Schluss in Philippi descriptio Terrae Sanctae (l. l. p. 77): Terra Ierosolimitana in centro mundi posita est. Vgl. ferner eine ebenda von Neumann excerpierte Handschrift (No. 352) der kaiserl. Hofbibliothek zu Wien (13. Jh.), wo es l. l. p. 9. 10 heisst: inter locum Calvariae et Sepulchri in medio est locus et lapis, super quem positus fuit Christus post receptionem de cruce etc. — sub loco Calvarie est capella ubi inventum fuit caput Ade, sequitur extra ecclesiam prope est locus et lapis marmoreus in modum crucis, ubi Christus sub cruce cecidit exanimis factus dicens: „Jam sum in medio regni patris mei“. Vgl. das Testamentum Adami (Fabricius. Cod. Pseudep. V. T. p. 35 = Eutychius T. I. p. 19): Quisquis autem ex filiis vestris tunc superstes fuerit, cum egressi fueritis vicinia Paradisi, accipiat secum corpus meum illudque collocet in meditullio terrae. Inde enim erit salus mea salusque omnium meorum posterorum.

Apokryphon 100.

(Act. 1, 9.)

Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων. Coteler. Patr. app. I. 197 e libro ms. num. 1789 thesauri regii = Grabe, Spicileg. I. 54 = Hilgenfeld, N. T. extr. can. rec. IV. 81.

ἀνέστη δὲ ἐν τριημερῷ Φαρμουθὶ α' ἡμέρᾳ πρώτῃ ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς νυκτός· καὶ ὤφθη πᾶσιν ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα διδάσκων ἡμᾶς κηρύσσειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀνελήφθη δὲ Παχὼν ι' ὥρᾳ θ' τῆς ἡμέρας.

In diesem Fragmente ist eine sehr späte und selbstverständlich in Betreff der Zeitbestimmungen werthlose Relation über Christi Auferstehung und Himmelfahrt erhalten. In Betreff guter aussercanonischer Paralleltexte zu Act. 1, 9—11 vgl. Resch. Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις* des Herrn. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1889, II. S. 75—93.

Apokryphon 101.

(Act. 2, 1—4.)

a. The doctrine of the Apostles. Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright. London 1864. p. 24.

In the three hundred and thirty-ninth year of the kingdom of the Greeks, in the month Heziran, on the fourth day of the same, which is the first day of the week, and the completion of Pentecost, on this same day the Disciples came from Nazareth of Galilee, from the place where the conception of our Lord was announced, to the mountain which is called Beth Zaithe, our Lord being with them, but not being visible to them. And at the time of the great morning our Lord lifted up his hands, and laid them upon the heads of the Eleven Disciples, and gave to them the gift of the Priesthood; and suddenly a bright cloud received him as he went up to heaven. And he sat down on the right hand of his Father.

b. Bar Hebraeus. Nomocanon. Ex didascalia Addaei apostoli unius e 70. (Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright. p. 167.)

Anno 339 Graecorum, die 4 Junii in complemento Pentecostes, cum glorificarent Apostoli Deum in coenaculo, ubi fecerant Pascha, descendit super eos Spiritus Sanctus, et docuit eos ordines et leges, et ipsi imposuerunt eas illis, qui consenserunt praedicationi ipsorum.

Ähnliche werthlose Zeitangaben wie in Apokryphon 100 finden sich auch hier. Dabei ist eine Vermischung der — durch die aussercanonischen Zeugnisse aufs Beste beglaubigten — *τεσσαράκοντα ἡμέραι* vor der *ἀνάληψις* mit der *πεντεκοστή* eingetreten. Ähnlich in derselben Doctrina Apostolorum p. 27. Lehrsatz IX: Again the Apostles appointed: At the completion of the fifty days after his resurrection, make the commemoration of the ascension to his glorious Father. Im Übrigen ist das ganze Apokryphon 101[a] eine Compilation aus folgenden Elementen: Act. 2, 1 (the completion of Pentecost = *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς*), Act. 1, 12 (the mountain which is called Beth Zaithe = *ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος*), Lc. 24, 50 (our Lord lifted up his hands, and laid them upon the heads of the Eleven Disciples = *ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς*). Joh. 20, 21—23 (and gave to them the gift of the Priesthood), Act. 1, 9 (and suddenly a bright cloud received him — *καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν κτλ.*), Mc. 16, 19[b] (and he sat down on the right hand of his Father = *καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*).

In dem durch Bar Hebraeus aufbewahrten Fragmente ist zwar dieselbe Zeitbestimmung für Pfingsten, nicht aber eine Vermischung der *ἀνάληψις* mit der *πεντεκοστή* gegeben.

Apokryphon 102.

(Act. 2, 8. 11.)

Arnob. I, 46. ed. Reifferscheid p. 30.

unus fuit e nobis, qui cum unam emitteret vocem, ab diversis populis et dissona oratione loquentibus familiaribus verborum sonis et suo cuique utens existamabatur eloquio.

In seinem ersten Buche von c. 43 an giebt Arnobius eine rhetorische Aufzählung der Wunderthaten Jesu, durch eine ganze lange Reihe von Sätzen hindurch mit der immer wiederkehrenden Anapher: unus fuit e nobis — Christum bezeichnend. Gegen Ende dieser Aufzählung kommt der oben wiedergegebene Satz vor, in welchem das Pfingstwunder auf Christum übertragen ist. Die Erscheinungen des Auferstandenen werden dann mit folgenden Worten erwähnt: unus fuit e nobis, qui deposito corpore innumeris se hominum prompta in luce detexit, qui sermonem dedit atque accepit, docuit, castigavit, admonuit etc.

Apokryphon 103.

(1. Petr. 1, 8.)

a. The Doctrine of Addai ed. Phillips p. 4.

Blessed art Thou, who, although thou hast not seen Me, believest in Me, for it is written of Me, Those who see Me will not believe in Me, and those who see Me not, will believe in Me.

b. Euseb. H. E. I, 13, 10. p. 36, 11 ff. *Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ.*

Μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με. Γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ, τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσονται.

Hier liegt in dem bekannten apokryphischen Briefwechsel zwischen Jesus und dem Könige Abgar von Edessa ein interessantes Evangeliencitat vor. Der Wortlaut des Briefes, womit Abgar die Hilfe Jesu nachsuchte, bei Euseb. H. E. I, 13, 6—8. p. 35, 20 ff., stimmt wesentlich mit dem in der Doctrina Addaei p. 4 enthaltenen Briefe überein. Dagegen lässt nach der Doctrina Addaei Jesus durch Hannan, „the keeper of the archives", seine Antwort an König Abgar mündlich sagen, während nach Eusebius l. c. der Inhalt dieser Antwort in brieflicher Form wiedergegeben ist. Um so wichtiger ist die Identität des Citates, das in beiden Relationen enthalten ist. Die Eingangsworte bei Eusebius: *μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με* —, in der Doctrina Addaei: Go and say to thy lord, who hat sent thee to Me, "Blessed art Thou, who, although thou hast not seen Me, believest in Me" — schliessen sich unleugbar an Joh. 20, 29

an: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*. Um so stärker aber geht das mit der Formel: *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ* = for it is written for Me — angeknüpfte Citat namentlich in seiner ersten Hälfte: *τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι* — über die johanneische Parallele hinaus. Aber auch in der futurischen Form: *μὴ πιστεύσειν* = will not believe und *πιστεύσωσι καὶ ζήσωνται* = will believe in me — weicht dieses Logion in charakteristischer Weise von Joh. 20, 29 ab. Denn es enthält sonach eine Weissagung über das Verhalten der Juden und der Heiden zur Person Jesu. Im Gegensatz zu den Juden, die Jesum gesehen haben und nicht an ihn glaubten, werden die Heiden, die ihn nicht gesehen haben, als solche bezeichnet, die an ihn glauben und dadurch das Leben empfangen werden — das ist der Inhalt des Logion, welches auch mit der zwischen Jesus und Abgar vorausgesetzten Situation zusammentrifft. Vgl. in dem Briefe des heidnischen Königs Abgar am Schluss: *καὶ γὰρ ἤκουσα, ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσί σου καὶ βούλονται κακῶσαί σε*. Eus. H. E. III, 13. S. p. 36, 4. Von dieser Situation aber ist Joh. 20, 29 nichts zu spüren, obwohl diese antijüdische Tendenz im Übrigen sehr wohl in das johanneische Evangelium sich einfügen würde. Je weniger also mit dem *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ* die johanneische Stelle gemeint sein kann, um so merkwürdiger ist die Berührung des Citates mit der petrinischen Stelle: *ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες κτλ.* 1. Petr. 1, 8. Denn hier sind ehemals heidnische Leser, die an Jesum gläubig geworden sind, an denen sich also jene Weissagung erfüllt hat, angeredet. Sonach ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier ein echtes Citat aus der vorcanonischen — im ersten Petrusbriefe so reichlich fliessenden — Evangelienschrift erhalten sein könnte. Es ist jedenfalls sehr beachtenswerth, dass hier dem Herrn eine Selbstcitation in den Mund gelegt wird, welche Form der Citation auch bei anderen fingierten Herrenreden in apokryphischen Schriften vorkommt, indem damit die eingestreuten echten Herrenworte von dem Contexte der fingierten Reden, die dem Herrn angedichtet sind, auch äusserlich unterschieden werden sollen. Man vgl. die in der *Πίστις Σοφία* übliche Formel der Citation echter Herrenworte: dixi vobis olim (§ 9. Logion 43, 15a und 15b), sowie die Selbstcitation Jesu in der Didascalia: *διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προείρηκα* (Apokryphon 22).

Nachtrag
zu **Logion 35** (Eph. 4, 28).
Vgl. § 9. S. 111. § 10. S. 212—215. § 11. S. 288. 289.

Zu dem *Διδαχή*-Citate: *ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου κτλ.* *Δαδ.* I, 6 = Desudet eleemosyna in manu tua bei Cassiodor wurde mir durch Prof. Harnack noch folgende interessante Notiz zu Theil. Nach Schaff, The Teaching of the 12 Apostles. 3. Aufl. p. 320 habe Prof. Skeat in seiner Ausgabe des englischen Mystikers Piers the Plowman (um d. J. 1362) auf folgende merkwürdige Parallele aufmerksam gemacht.

B. Passus VII, 73—75.

Catoun kenneth men thus· and the clerke of the stories,
Cui des videto· is Catounes techynge,
And in the stories he techeth· to bistowe thyn almes;
Sit elemosina tua in manu tua, donec studes cui des.

The vision of William concerning Piers the Plowman in three parallel texts ed. Skeat, Oxford 1886. Vol. I. p. 232.)

Dazu habe Taylor die Vermuthung ausgesprochen, dass statt „Sit" zu lesen sei „Sudet". Wie aber der Spruch Cato beigelegt werden konnte, sei dunkel. Die nähere Untersuchung des Sachverhalts hat nun Folgendes ergeben. Piers the Plowman citiert nicht selten die nachchristliche pseudonyme Schrift: Dionysii Catonis Disticha de moribus ad filium, welche zuletzt von Hauthal (Berlin 1869) herausgegeben worden ist. Dieser Schrift ist auch das Citat: Cui des, videto — entnommen, welches in den den Distichen vorangehenden 56 Sentenzen die 17. Sentenz bildet. Das Citat: Sit elemosina tua etc. findet sich dagegen bei Dionysius Cato nicht. Prof. Skeat in seiner Ausgabe von Piers the Plowman (Vol. II. p. 121) identificiert auch gar nicht, wie es Prof. Schaff gethan zu haben scheint, den clerke of the stories mit obengedachtem Dionysius Cato: er führt keineswegs beide Citate auf denselben Schriftsteller zurück. Vielmehr vermuthet er nach Dr. Wrights Vorgang hinter der Bezeichnung: the clerke of the stories — den Verfasser der mittelalterlichen Historia scholastica, Petrus Comestor († 1178), welcher von verschiedenen englischen Schriftstellern, wie Lydgate, Pecock, mit dem Titel:

„maister of storyes“ belegt werde. Wenn nun aber Prof. Skeat, welcher mit dem entsprechenden Διδαχή-Citate und dem Parallelcitate bei Cassiodor nicht bekannt zu sein scheint, das Citat bei Piers the Plowman auf denjenigen Abschnitt der Historia scholastica zurückführt, in welchem Petrus Comestor die Historia Tobiae behandelt und in Cap. 1 die Stelle aus Tob. 4, 7—11 mit folgenden Worten wiedergiebt: „De substantia tua fac elemosinas, quia elemosina ab omni peccato liberat et magnam praestat fiduciam coram deo omnibus facientibus eam“ —: so ist es für jeden, der das Citat in der Διδαχή kennt, vollkommen klar, dass hier die wirkliche Quelle für die Citation bei Piers the Plowman noch nicht gefunden. Weitere Nachforschungen haben aber zu der interessanten Entdeckung geführt, dass Petrus Comestor an einer ganz anderen Stelle, nämlich in der Historia Deuteronomii, unter seinen allenthalben eingestreuten patristischen Citaten in der That auch den Wortlaut des Διδαχή-Citats wiedergiebt. Vgl. Historia Deuteronomii Cap. CV. dictum est: Desudet elemosina in manu tua donec invenias cui des.

Hierdurch ist Taylors Vermuthung, dass ursprünglich „Sudet“ anstatt „Sit“ zu lesen sei, im wesentlichen bestätigt, indem sogar das aus Cassiodor bekannte „Desudet“ hervortritt. Im Übrigen aber schliesst sich Petrus Comestor genauer als Cassiodor an den Text der Διδαχή an, insofern das in dem Citate Cassiodors auftretende Stichwort: „justum“ bei Petrus Comestor ebenso fehlt wie in der Διδαχή[1]). Es bleibt also immer wieder die neue Frage offen, woraus Petrus Comestor sein Citat geschöpft habe.

Nachtrag

zu § 12. **Apokryphon 4.** (Mt. 3, 17 = Lc. 3, 22.)

In der Historia evangelica, einer Art evangelischer Synopsis, dem neutestamentlichen Hauptheile seiner Historia scholastica, bringt Petrus Comestor auch eine Auseinandersetzung über Jesu Taufe (Cap. CXXXIII, De jesu Baptizato), welche sich mehrfach

1) Ich citiere nach einem alten Strassburger Druck aus dem J. 1483. Bei Migne Patrolog. Lat. Tom. 198 p. 1251 lautet die Stelle freilich folgendermassen: Desudet eleemosina in manu tua, donec invenias justum, cui des (Cassiod.: tradas).

mit der severianischen Taufliturgie berührt. So sagt er: „Tres fuerunt causae praecipuae cur baptizatus est jesus a johanne. Ut baptismum johannis approbaret. Ut omnem humilitatem impleret et implendam doceret. Ut tactu sui corporis vim regenerativam conferret aquis“. Ferner: „Sic enim decet nos implere omnem justitiam et superabundantem humilitatem. Est enim debita humilitas subdere se majori propter deum. abundans (sc. humilitas) subdere se pari. superabundans subdere se minori. Quasi diceret: Ideo modo subdo me tibi minori, ne redignentur majores a minoribus baptizari et regi. Quod intelligens johannes consensit. Baptizatus est hiesus tertio lapide a jericho. Endlich Cap. CXXXIV. De spiritu sancto et voce patris. Factum est autem cum baptizaretur fere omnis populus terrae illius et jesu baptizato rogante pro baptizandis, ut acciperent spiritum sanctum, confestim ascendit jesus de aqua. Et ecce aperti sunt coeli, id est inaestimabilis splendor factus est circa eum, acsi coelo aereo et sydereo reseratis. Et spiritus sanctus in corporali specie columbae venit, et sedit super caput ejus. — — Et ecce vox prius audita est de sublimi: Tu es filius meus dilectus, in te complacuit mihi. Usque post vocem hanc creditur durasse splendor. Vgl. hierzu oben S. 357—372.

Prof. Harnack macht mich noch aufmerksam, dass auch die Testamenta XII patriarch. eine Schilderung der Taufe Jesu geben. Es heisst nämlich Levi 18: *οἱ οὐρανοὶ ἀγαλλιάσονται ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ, καὶ ἡ γῆ χαρίσεται, καὶ αἱ νεφέλαι εὐφρανθήσονται, καὶ ἡ γνῶσις κυρίου [ἐκ]χυθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὕδωρ θαλασσῶν· καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης [καὶ] τοῦ προσώπου κυρίου χαρήσονται ἐν αὐτῷ· οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι.* In dieser poetischen Ausschmückung des Taufberichtes sind einige Elemente der Evangelienquelle deutlich erkennbar. Von besonderem Interesse ist dabei das indirekte Zeugniss, welches die Testam. XII patr. für die canonische Fassung der Himmelsstimme: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* — ablegen. Denn der Ausdruck: *μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ* — weist ja unverkennbar

auf den oben S. 355 aus Gen. 22, 2: אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ = LXX: *τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας* — citierten Text hin, während von der aus Ps. 2, 7 entnommenen Fassung der Himmelsstimme hier keine Spur sich findet.

Nachtrag
zu § 12. **Apokryphon 19.** (Mt. 28, 19.)

Prof. Harnack macht noch aufmerksam auf den von Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1889. III. S. 384) gegebenen Nachweis, dass Priscillian wahrscheinlich den Taufbefehl in der sabellianischen Färbung des Ägypterevangeliums benützt habe. Vgl. Priscill. Tract. 3. p. 49: „Christus apostolis suis symbolum tradens, quod fuit, est et futurum erat, in se et in symbolo suo monstrans nomen patris. filium itemque filii patrem, ne Biniotarum (l. Ebiniotarum) error valeret, edocuit; nam qui requirentibus apostolis omne id quod nominabatur se esse monstravit, unum se credi voluit non divisum, dicente propheta: hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum, qui ostendit viam etc." Dieser Hinweis kommt der von mir oben S. 315—319 gegebenen Ausführung über den häretischen Charakter des Ägypterevangeliums in ganz besonderer Weise zu gute. Denn sowohl ein äusserer als ein innerer Zusammenhang zwischen der priscillianischen Härese und den ägyptischen Enkratiten, in deren Kreisen das Ägypterevangelium entstanden war, ist leicht nachweisbar. Nach der Mittheilung des Sulpicius Severus (H. E. II, 46—51) brachte ein Ägypter Namens Markus die Keime der priscillianischen Härese nach Spanien. Nun berühren sich aber die Lehren der spanischen Priscillianisten auf das Engste mit den Lehren des Ägypterevangeliums (zu dem Monarchianismus der Priscillianisten vgl. Apokryphon 19, zu ihrer Seelenwanderungslehre [1]) vgl. Apokryphon 54, zu ihrem Coelibat vgl. Apokryphon 16 und 53, zu ihrem Vegetarianismus vgl. Apokryphon 16e), so dass die

---

1) Auch die von Neander (KGesch. II, S. 1000. Anm. 3) bemerkte Verwandtschaft zwischen der Seelenwanderungslehre der Priscillianisten und derjenigen der Ophiten findet durch die Thatsache Bestätigung, dass nach Hippolyt (vgl. oben S. 318. 429) die mit den Ophiten eng verwandten Naassener das Ägypterevangelium gleichfalls gebrauchten.

Abhängigkeit der Priscillianisten von den ägyptischen Enkratiten zur Erklärung über den geschichtlichen Ursprung jener spanischen Häresie mehr beitragen dürfte als der übliche Hinweis auf den Zusammenhang der Priscillianisten mit dem Manichäismus, andrerseits aber auch die priscillianische Lehre rückwärts auf den Charakter des Ägypterevangeliums und der ägyptischen Enkratiten Licht wirft. Dabei ist es jedoch immerhin fraglich, ob jener Markus, der eigentliche Stifter des Priscillianismus, das enkratitische Ägypterevangelium aus seinem Vaterlande nach Spanien mitgebracht habe und ob Priscillian also in der Lage gewesen sei, jenes Evangelium aus eigener Augenzeugenschaft zu citieren. Der häretische Charakter aber des Ägypterevangeliums wird durch diese Nachweise aufs Neue bestätigt und beleuchtet.

Nachtrag
zu § 12. **Apokryphon 96.** (Mt. 27, 51.)

Zu der von Arnobius gegebenen Schilderung der bei dem Tode Jesu berichteten Naturereignisse weist Prof. Harnack noch auf folgende Parallelen hin. Pseudo-Cypr. de montibus Sina et Sion c. 8: alii vero Judaei inridentes de harundine caput ei quassabant, blasphemantes et dicentes: ave rex Judaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce. exinde exacerbatus pater fecit caelum patefactum, et tonitrua facta sunt [et tenebrae] insustenibiles, terra commota est, patefacta sunt sepulcra et corpora foras a se misit, velum templi scissum est, et a tanto fragore caeli et terrae motu omnes qui stabant ante lignum alii dolentes alii vero blasphemantes inludentes prostrati in faciem jacuerunt trementes tamquam mortui. tunc Judaei intellexerunt se offendisse deum et in luctum conversi sunt, et fuit exacerbatio. eo enim tempore, quo in ligno confixus pependit, dies fuit azimorum, qui sunt dies festi Judaeorum. eo die metuentes factum esse terrae motum et caeli fragorem, prostrati facie in terra plangentes in luctum conversi sunt, et in ipsam suam passionem inplevit propheticum dictum: „et convertam dies festos eorum in luctum et cantica eorum in lamentationem“ [1]). Während hier im judenchristlichen Sinne die Natur-

1) Amos 8, 10.

ereignisse benützt sind, um eine Art Bekehrung Israels zu construieren, wozu man Apokryphon 39 und Ephraem im Commentar zu dem Diatessaron ed. Mösinger p. 246 vergleiche, wo es heisst: cum autem eis sol naturalis defecisset, tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat, excidium urbis suae advenisse. venerunt, ait, judicia dirutionis Hierosolymorum —, ist in der, noch der voreusebianischen Zeit angehörigen, Schrift Pseudo-Cyprians adv. Judaeos die fortdauernde Verhärtung Israels trotz dieser gewaltigen Naturvorgänge betont. Vgl. Pseudo-Cypr. adv. Jud. c. 4: o novam crudelitatem! commota est omnis nativitas in domini passione, populus mansit immobilis sine trepidatione: angelus in paenitentiam conscisso velamine refugit, plebs sine pavore integra veste permansit, conversa sunt elementa et confusa, Israel securus duravit. Ferner ist interessant, was c. 3 geschildert ist: filius in suo tempore coactus est indignatione scribere novum testamentum adhibitis caelo et terra et angelo de templo adsistente Moyse et Helia, hos enim testes adhibuit, cum pateretur in Israel. Prof. Harnack weist ferner hin auf Tatians Diatessaron (bei Zahn S. 214), sodann auf ein Fragment des Melito und endlich auf die Testamenta XII patr. Vgl. Melito (Fragm. XIII. ed. Otto p. 419, übersetzt aus dem Syrischen): Terra tremuit, et fundamenta ejus conversa sunt, et dies immutatus est, non enim potuerunt ferre dominum suum pendere a ligno. Et horruit creatura, stupescens ac dicens: Quidnam est hoc novum mysterium! Zu vgl. auch Fragm. XVI. ed. Otto p. 421 sq. Endlich Testam. XII. patr. Levi 4: *νῦν οὖν γινώσκετε, ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τῶν πετρῶν σχιζομένων καὶ τοῦ ἡλίου σβεννυμένου καὶ τῶν ὑδάτων ξηραινομένων καὶ τοῦ πυρὸς καταπτήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων [καὶ] τοῦ ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου, οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμένουσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις. διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται.* Die mannigfach wechselnden Ausdrücke in diesen theils poetisch, theils rhetorisch ausschmückenden Schilderungen der Vorgänge lassen die vollständige Abwesenheit irgend eines Quellentextes deutlich erkennbar werden.

Nachtrag
zu Mc. 15, 27.

Cod. Colbertinus ed. Belsheim 1888 ad Mc. 15, 27.

Et crucifixerunt cum eo duos latrones, unum a dextris nomine Zoathan, et alium a sinistris nomine Chammatha.

Die Werthlosigkeit dieser Namen, welche derselbe Codex zu Mt. 27, 38 in der Form Zoatham et Camma aufführt, zeigt sich in der apokryphischen Tradition der Acta Pilati, in welchen die Namen der beiden Schächer Γεστᾶς und Δυσμᾶς (Δημᾶς) lauten. Vgl. Tischendorf, Acta Pil. A. p. 231 sq., B. p. 264 sqq.

Nachtrag,
aussercanonische Züge bei Justin betreffend.

In Folge einer Anregung von Seiten des Prof. Harnack gebe ich im Nachstehenden der Vollständigkeit halber noch die bekannten aussercanonischen Kleinigkeiten, die ausser den in § 9. 10 behandelten echten Herrensprüchen in den Schriften Justins sich vorfinden.

a. Dial. c. Tryph. 78. p. 304 A: *γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε.*

Epiph. Haer. LI, 9. p. 431 A: *ὁ μὲν γὰρ Λουκᾶς λέγει ἐσπαργανῶσθαι τὸν παῖδα εὐθὺς γεγεννημένον καὶ κεῖσθαι ἐν φάτνῃ καὶ σπηλαίῳ.* Vgl. ferner Protevang. Jac. cap. 18. 19. 21, Evang. infantiae cap. 2, Orig. c. Cels. I, 51. Opp. I, p. 367: *δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη.* Bei dem zweifellosen Vorhandengewesensein der Geburtsgeschichte in einer vorcanonischen Textgestalt wäre es wohl möglich, dass diese vorcanonische Quelle die Notiz wegen des *σπήλαιον* enthalten und dass der kürzende Lucas dieselbe im canonischen Texte weggelassen hätte. Vielleicht aber ist die Nachricht aus einer frühzeitigen Lokalsage in die apokryphische Evangelienliteratur eingedrungen.

b. Dial. c. Tryph. c. 77. p. 303 A: ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι ἀπὸ Ἀρραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ —. Dial. c. Tryph. c. 78. p. 304 A: ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν. Dial. c. Tryph. c. 88. p. 315 BC: μαρτύριον δὲ καὶ τοῦτο ἔστω ὑμῖν ὃ ἔφην πρὸς ὑμᾶς γεγονέναι ὑπὸ τῶν Ἀρραβίας μάγων. Dial. c. Tryph. c. 102. p. 328 D: ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐν Βηθλεέμ, ὡς προέφην, παρὰ τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων Ἡρώδης κτλ.

Dass der Ausdruck: ἀπὸ Ἀρραβίας (= Mt. 2, 1: ἀπὸ ἀνατολῶν) der von Justin benützten Quelle angehört, zeigt die sich gleichbleibende Wiederholung. Vgl. noch Dial. c. Tr. c. 78. p. 303 B: τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων —, p. 303 C: τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας οὖν μάγων ἐλθόντων —, p. 304 B: μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων. Für die gleichwerthigen Varianten ἀπὸ Ἀρραβίας = ἀπὸ ἀνατολῶν ist nun sicherlich מִקֶּדֶם als Quellentext vorauszusetzen. Vgl. die בְּנֵי קֶדֶם Jes. 11, 14; Jerem. 49, 28; Ezech. 25, 4; Jud. 6, 3 ff. zur Bezeichnung der im wüsten Arabien wohnenden Beduinen und das arabische Gebirge unter dem Namen: הַר הַקֶּדֶם 1. Mos. 10, 30.

c. Dial. c. Tr. c. 88. p. 316 C: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον.

Hierzu ist zu vgl. Ev. Thomae cap. 13: ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ τέκτων ἦν [καὶ] ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄροτρα καὶ ζυγούς . . . . ἔστη δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκ τοῦ ἑτέρου μέρους καὶ ἐκράτησε τὸ κολοβώτερον ξύλον κτλ.

d. Dial. c. Tryph. c. 69. p. 296 A: οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.

Vgl. Joh. 7, 12: ἄλλοι ἔλεγον· οὔ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον. Mt. 27, 63: ἐκεῖνος ὁ πλάνος κτλ. Vgl. ferner Apol. I, 30. p. 72 A: μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι. Ep. I. Pilati ad Tiberium (Fabric. Cod. pseudepigr. N. T. I. p. 300): Principes Judaeorum . . eum mihi . . tradiderunt . . . asserentes istum Magum esse. Recogn. Clem.

I. 58: Signa et prodigia quae fecit, ut magus, non ut propheta fecit — Belegstellen, welche sich noch weiter vermehren liessen.

e. Apol. I. 32. p. 73 D: *πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος κτλ.*

Der Ausdruck: *εἴσοδος*, welcher auch in der Parallele Dial. c. Tr. 53. p. 272 D wiederkehrt, weist im Zusammenhalt mit dem parallelen Ausdruck: *ἄμφοδος* Mc. 11, 4 auf ein gemeinsames Quellenwort מָבִיא hin, während das *πρὸς ἄμπελον δεδεμένος* dem canonischen *δεδεμένον πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου* (Mc. 11, 4) direkt widerspricht. Dieser apokryphische Zug scheint nur der alttestamentlichen Stelle Gen. 49, 11: *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ*, welche Stelle Justin im 32. Cap. der Apologie bespricht, nachgebildet zu sein.

f. Dial. c. Tryph. c. 103. p. 331 A: *Ἡρώδου δέ, τὸν Ἀρχέλαον διαδεξαμένου, λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε.*

Das *δεδεμένον* Justins geht über den lucanischen Text Lc. 23, 6. 7 hinaus. Dagegen berührt sich Justin sowohl mit dem Evangelium als mit den Acta des Lucas Apol. I, 40. p. 78 E: *τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν.* Vgl. Act. 4, 27: *συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ.* Lc. 23, 11: *ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ.* Lc. 23, 12: *ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πειλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων.*

g. Apol. I. 35. p. 76 B: *καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.*

Dieser Zug ist sichtlich der Prophetenstelle Jes. 58, 2:

αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν, auf welche der Context zurückweist, nachgebildet.

h. Dial. c. Tryph. c. 101. p. 328 B: *οἱ γὰρ θεωροῦντες αὐτὸν ἐσταυρωμένον καὶ κεφαλὰς ἕκαστος ἐκίνουν καὶ τὰ χείλη διέστρεφον, καὶ τοῖς μυξωτῆρσιν ἐν ἀλλήλοις διερινοῦντες ἔλεγον εἰρωνευόμενοι κτλ.*

Diese Schilderung, welche vielleicht nicht wörtlich auf eine Evangelienquelle zurückzuführen ist, enthält in den unterstrichenen Worten aussercanonische Elemente, welche aber möglicher Weise eben nur auf Justins Rechnung zu setzen sind. Vgl. noch Apol. I, 38. p. 77 D: *ἐξέστρεφον τὰ χείλη*.

i. Apol. I, 50. p. 86 A: *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν.*

Gewöhnlich wird dieser Zug der Justinschen Evangelienquelle als aussercanonisch betrachtet. Aber Lc. 23, 49 steht wesentlich dasselbe geschrieben: *εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν.* Und auch Mc. 14, 50: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν πάντες ἔφυγον* = Mt. 26, 56: *τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.* Der Unterschied besteht nur darin, dass der nicht streng chronologisch schreibende, sondern seine Stoffe hie und da umschaltende Marcus und ihm nach der erste Evangelist die Flucht sämmtlicher Jünger schon mit der Gefangennehmung verknüpft hat, während bei Lucas und in der Quelle Justins diese Notiz mit der Kreuzigung verbunden erscheint. Im Übrigen sind folgende Übersetzungsparallelen erkennbar:

μαθηταί (Mc., Mt.) = *γνώριμοι* (bei Justin, Clemens Al. und anderen patristischen Autoren nicht selten die Bezeichnung der Jünger) = *γνωστοί* (Lc.).

ἀφιέναι (Mc., Mt.) = *ἀποστῆναι* (Justin) = *ἑστηκέναι ἀπὸ μακρόθεν* (Lc.).

Man vgl. zu *ἀφιέναι* und *ἀποστῆναι* Mt. 4, 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* = Lc. 4, 13: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ᾽ αὐτοῦ.* Vgl. ferner oben S. 61 Übersetzungsvariante 39 und das auf S. 309 Bemerkte.

Wesentlich dasselbe übrigens sagt Justin unter Bezugnahme auf Ps. 22, 11: *οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν* — Dial. c. Tr. c. 103. p. 330 C: *καὶ τὸ εἰπεῖν· ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν, δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε*, was doch mehr dogmatisch gefärbt, als streng historisch gemeint ist.

k. Dial. c. Tryph. c. 106. p. 333 C: *οἵτινες μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προεκεκήρυκτο ταῦτα, μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη, καὶ μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον.*

Gewöhnlich wird das *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη* als eine aussercanonische Relation betrachtet. Möglicher Weise aber ist dieser Ausdruck nur eine freie Zusammenfassung des aus der Perikope Lc. 24, 13—35 geflossenen Eindrucks, sei es nach dem canonischen oder nach einem vorcanonischen Texte. Vgl. S. 423. Anm. 1. Dass hier nämlich zu Lc. 24, 25 die auch von Marcion und dem Verfasser des Dial. de recta fide vertretene Lesart: *ἃ ἐλάλησα ὑμῖν* — vorausgesetzt ist, wurde schon oben S. 20 bemerkt. Hingegen wirklich aussercanonisch und völlig singulär ist es, wenn das aus dem Abendmahlsberichte bekannte *ὑμνήσαντες* (Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26) von dem Auferstandenen berichtet wird. Denn anders als von dem Auferstandenen kann das *μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν* doch wohl nicht verstanden werden.

l. Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 A: *καὶ αὐτὸς λέγων — — ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν, καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι*

ἱερεῖς (l. φθορεῖς) καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε.

In dem schon oben S. 176 besprochenen Contexte tritt als Herrenwort die Vorhersagung auf: πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ κτλ., welche Vorhersagung von manchen Seiten auf die von Justin bekanntlich vertretene Erwartung von der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches bezogen wird: καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν. Es würde dann zu vergleichen sein das canonische Wort: ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου (Lc. 22, 30) vgl. καὶ δειπνήσω μετ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ᾽ ἐμοῦ (Apoc. 3, 20). Aber der Context ist dieser Auffassung und der Beziehung auf die Endzeit keineswegs günstig. Denn die von Justin gemeinte Wiedererscheinung Jesu (πάλιν παραγενήσεσθαι in Jerusalem schliesst sich unmittelbar an die Auferstehung (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι) an und geht dem von Jesu geweissagten Auftreten der Häresen und Pseudopropheten voran. Diese letzteren aber werden ausdrücklich in die Zwischenzeit vor der Parusie Jesu (ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ) verlegt, wie es auch nicht anders sein kann. Es scheint also das πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ sich vielmehr auf die Erscheinungen des Auferstandenen zu beziehen, welcher ἔξω τῆς πύλης (Hebr. 13, 12) gestorben und begraben war und dann μετὰ τὸ ἀναστῆναι wieder in Jerusalem selbst erschien. Dafür spricht auch der Ausdruck συμπιεῖν καὶ συμφαγεῖν, welcher nicht blos Act. 10, 41, sondern auch in der patristischen Literatur vielfach gebraucht wird, um das Zusammenleben des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu charakterisieren. Vgl. Act. 10, 41: οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Ferner Ign. Smyrn. III, 3. p. 86, 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός. Const. V, 7. p. 137, 18: ἡμεῖς οἱ συμφαγόντες αὐτῷ καὶ συμπιόντες. Const. VI, 30. p. 196, 14: καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθέντι διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ ἐπ᾽ ὄψεσιν ἡμετέραις τοῖς συμφαγοῦσιν αὐτῷ

καὶ συμπιοῦσιν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Pseudo-Ignat. Smyrn. c. III. p. 241, 21: *μετὰ τὸ ἐπιδεῖξαι ἑαυτὸν αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἐγήγερται, καὶ συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ἄχρις ἡμερῶν ὅλων τεσσαράκοντα.* Es ist um so natürlicher, dass Justin und der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen in diesem Falle zusammentreffen, da auch sonst die von beiden Schriftstellern benützten aussercanonischen Evangelienquellen gerade bezüglich der *ἀνάστασις* und *ἀνάληψις* des Herrn verwandte Züge hervortreten lassen. Vgl. Resch. Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις* des Herrn. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1889. II. S. 75 ff., namentlich S. 91. 92. Auch noch andere patristische Zeugnisse weisen auf das Zusammenleben Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung in derselben Weise hin, wie es Justin als *συμφαγεῖν* und *συμπιεῖν* bezeichnet. Vgl. Epiph. *Κατὰ Αἱρέσεων Γ. Περὶ Πίστεως* 18. p. 1100 A: *καὶ τοῖς ἀποστόλοις συνέφαγε καὶ συνέπιε καὶ συνηυλίσθη μετ' αὐτῶν τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας.* Theophyl. Comm. ad Act. I, 4: *ἐν τεσσαράκοντα ἡμέραις αὐτοῖς συνηλίζετο, τουτέστι κοινωνῶν ἁλῶν καὶ κοινωνῶν τραπέζης.* Oecumenius c. 3. *συνεσθίων καὶ πίνων, κοινωνῶν ἁλῶν, κοινωνῶν τραπέζης.* Diese patristischen Nachrichten hängen z. Th. eng zusammen mit der aussercanonischen Lesart zu Act. 1, 4: *συναυλιζόμενος* (anstatt des canonischen *συναλιζόμενος*), welche Lesart von nahezu 40 Minuskel-Codices, von Eusebius, Didymus, Beda, aber auch von einer Anzahl alter Versionen, der sahidischen, koptischen, äthiopischen, armenischen, mehreren syrischen, der Vulgata (convescens), vertreten wird, oder mit der Ableitung des *συναλιζόμενος* nicht von *ἁλίζειν* = versammeln, sondern von *ἁλίζειν* = salzen, Salz zu essen geben. Vgl. die syrische Version ex ed. White: salem sumens, und den Ausdruck *κοινωνῶν ἁλῶν* bei Theophylact und Oecumenius. Ferner Tischendorf, Ed. VIII. crit. maj. N. T. II. p. 3.

Verzeichniss der bei der Überlieferung der Apokrypha betheiligten Autoren.

(Vgl. das Verzeichniss in § 7. S. 77—80.)

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
	A. Codices. Versiones, Scholia, Catenae.				
1.	Codex Cantabrigiensis		4[b].	1	1
2.	„ Parisiensis L		20.	1	1
3.	„ Tischendorf		Var. 2. 5. 8; Apokr. 30[b].	4	4
4.	„ Templariorum		48. 49.	2	2
5.	Versio Syriaca Curetonii		39[a].	1	1
6.	Itala-Codex Bobbiensis		97.	1	1
7.	„ Colbertinus Paris.		4[l].		
8.	„ Corbejensis		4[l].		
9.	„ Rhedig. Vratisl.		4[l].	1	1
10.	„ Vercellensis		4[l].		
11.	„ Veronensis		4[l].		
12.	„ Vercellensis		5[c].	1	1
13.	„ Sangermanensis [1]		5[d]; 39[b].	2	2
14.	Scholion vetus		Var. 7[b].	1	1
15.	Catena in Matthaeum		52.	1	1
	B. Patristische und überhaupt kirchliche Autoren.				
16.	Clemens Romanus	93— 95	—	—	—
17.	Barnabas	96—125	—	—	—
18.	Papias	ca. 125	62. 95[a].	2	2
19.	*Διδαχή*	120—150	—	—	—
20.	Hermas	130—160	—	—	—
21.	Zweiter Clemensbrief	140—160	10. 28.	2	2
22.	Ignatius	ca. 150	41[b]. 66[a]. 84[a]. 88[a].	4	4
23.	Apollonius	ca. 150	51[a].	1	1
24.	Muratorisches Fragment	ca. 150	93[a].	1	1
25.	Justinus	ca. 165	4[c. d]. 5[b].	2	3
26.	Polycarpus	† 166?	—	—	—
27.	Clementinische Homilien	160—170	45. 46.	2	2
28.	Melito	ca. 170	90.	1	1
29.	Athenagoras	177	9.	1	1
30.	Diognetum, ep. ad	ca. 180	4[e].	1	1

Nr	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
31.	Irenaeus	seit 178	(95 a. Papias) (93 b. Superior) (25. Marcosii)	3	3
32.	Theodotus	ca. 190	43. (16 c Ägypterevang.)	2	2
33.	Clemens Al.	† ca. 220	4 f. 53. (16 a. b. d. e. f. Ägypter-evang.) (11. Hebräerevang.) (21 c. 51 b. Praedic. Petri) (61. 65. 69. Παραδόσεις Ματθίου)	13	13
34.	Hippolytus	ca. 220–230	(15. Thomasevangelium) (54. Ägypterevangelium)	2	2
35.	Tertullianus	† nach 220	73. 78. 89.	3	3
36.	Origenes	185—254	4 m. 60. (14 a. b. 17. Hebräerev.) (41 f. Praedic. Petri) (55. 67. Acta Pauli.) (75. 79 a. b. Διάλογος (80 a. b. 81 a. b. οὐράνιος)	11	15
37.	Pseudo-Clemens de virginitate	?	92.	1	1
38.	Pseudo-Cyprianus de aleatoribus	ca. 199	85.	1	1
	de rebaptismate	?	2 b. 5 i. } Praedic. Petri.	2	2
	de singularitate clericorum	?	86.	1	1
39.	Didascalia	250—300	4 h. 22. 32. 35. 36. 37 a. b. 38. 40.	8	9
40.	Apostolische Kirchenordnung	ca. 300	34.	1	1
41.	Arnobius	ca. 300	96. 102.	2	2
42.	Methodius	† ca. 310	4 g.	1	1
43.	Marcellus	ca. 325	4 x.	1	1
44.	Lactantius	† ca. 330	4 n.	1	1
45.	Juvencus	ca. 330	4 o.	1	1

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
46.	Eusebius	† 340	(51 a. Apollonius). (41 e. Ignatius). (Var. 11. Apokr. 18. 21.) Hebräer-evang. (103 b. Abgar).	6	6
47.	Aphraates	336—345	13. 72.	2	2
48.	Agathangelus	ca. 350	31. 77. 91.	3	3
49.	Redactor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen	ca. 350	4 i. 41 d. 66 b. 82 a. b. 84 b. 88 b.	6	7
50.	Hilarius	† 366	4 p. q. r. s.	1	4
51.	Ephraem Syrus	† 378	5 e. f. g. 24. 27 a. 29. 76. 83.	6	8
52.	Priscillianus	† 385	87.	1	1
53.	Gregorius Nazianzenus	† 390	71. (68. Praed. Petri)	2	2
54.	Gregorius Nyssenus	371—394	26 a.	1	1
55.	Epiphanius	† 403	95 b. (Var. 4. Apokr. 1 a. b. c. (3. 4. 5 a. 6. 21 a. 33.) Hebräer-evang. (19. Ägypterevangelium). (23. Evangelium der Eva). (56. Ev. des Philippus).	11	14
56.	Hieronymus	† 420	98. (41 c. Ignatius). (Var. 1. 3. 6. 7 a. 9. 10 a. b. Apokr. 2 a. 4 z. 7. 8. 12. 14 c. d. e. 30 a. 41 a. 50 a.) Hebräer-evang.	11	20
57.	Augustinus	354—430	4 u. v. (4 t Faustus.)	1	3
58.	Quaestiones V. et N. T.	?	4 w.	1	1
59.	Salvianus	451—455	74.	1	1
60.	Severus	512—519	5 h.	1	1

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
61.	Dionysius Areopagita	ca. 532	64a.	1	1
62.	Gregorius Turonensis	595	50c.	1	1
63.	Maximus	† 662	26b.	1	1
64.	Sedulius Scotus	(8. Jahrh.)	50e.	1	1
65.	Oecumenius	ca. 990	(62 Papias). (70 Praed. Petri.)	2	2
66.	Philippus	1289	99a.	1	1
67.	Jacobus de Voragine	† 1298	50d.	1	1
68.	Marinus Sanutus	1310	99b.	1	1
69.	Odoricus de Foro Julii	1320	99c.	1	1
70.	Ordo peregrinationum in Jerusalem	ca. 1400	99d.	1	1
71.	Hans Porner	1419	99e.	1	1
72.	Johannes Gerson	† 1429	64b.	1	1
73.	Lochner in Geisheim	1436	99f.	1	1
74.	Cölner Missale	1543	4y.	1	1
	C. Apokryphische Literatur.				
75.	Acta Pauli		55. 67	2	2
76.	Acta Pauli et Theclae		59a—l.	1	11
77.	Acta Petri et Pauli		41h.	1	1
78.	Acta Philippi		44a.	1	1
79.	Ancient Syriac Documents		27b. (101 Doctrine of the Apostles).	2	2
80.	*Ἀποστολικὰ διδάγματα*		100.	1	1
81.	Codex Askew		47. 51c. 58. 94.	4	4
82.	Codex Barocci		63.	1	1
83.	*Διάλογος οὐράνιος*		75. 79a. b. 80a. b. 81a. b.	1	7
84.	Doctrina Addaei		27c. d. 57. 103a.	3	4
85.	Doctrine of the Apostles		101.	1	1
86.	Evangelia apocrypha		s. Seite 316. 323.		
87.	Fragmenta apostolorum		27e.	1	1
88.	Historia apostolica		27f. 50b.	2	2
89.	*Παραδόσεις Ματθίου*		61. 65. 69.		
90.	Passio Petri et Pauli		41b.	1	1
91.	Praedicatio Petri		2b. 5i. 21c. 41f. 51b. 68 70.	7	7
92.	Sibyllina oracula		5k.	1	1
			In Summa	103	194

DAS EVANGELIENFRAGMENT VON FAJJUM.

VON

ADOLF HARNACK.

In der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1885 III. S. 498—504 hat Bickell bekanntlich ein Papyrusfragment aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer (s. Wessely, Österr. Monatsschrift für den Orient 1884 S. 172) veröffentlicht, welches er als das Bruchstück eines nichtkanonischen Evangeliums bezeichnet hat. In der Theol. Lit.-Ztg. 1885 Nr. 12, Col. 277—281 habe ich über diesen Fund ausführlich berichtet und mich der Ansicht Bickell's angeschlossen. Seitdem ist nicht nur das Fragment im Facsimile publicirt worden (Mittheil. a. d. Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I. Jahrg. 1887 Nr. 3 u. 4), sondern Bickell hat auch (ebendort S. 53—61) neue Studien über das Fragment mitgetheilt, die er dann (a. a. O. II. Jahrg. S. 41) fortgesetzt hat (vgl. auch Ztschr. f. kathol. Theologie 1886 S. 208—209). Ferner hat Wessely, der ausgezeichnete Kenner der alten Papyrus, eine Abhandlung über das Zeitalter der Wiener Evangelienpapyrus (Ztschr. f. kathol. Theol. 1887 S. 507—515) veröffentlicht (dazu eine Bemerkung Bickell's a. a. O. S. 516). Zu diesen grundlegenden Arbeiten ist in den JJ. 1885 u. 1886 eine kleine Litteratur getreten, die ich verzeichne, soweit ich sie kennen gelernt habe oder besitze: Hort in der Times 25. Juni 1885; Bickell in der Times 3. Juli (auch in der Times vom 10. Juli scheint eine Notiz gestanden zu haben); Warfield im Independent vom 30. Juli 1885 u. vom 23. Septbr. 1886; Neue Ev. Kirchenzeitung 1885 Nr. 35; Woodruff in der Andover Review 1885 Sept.; Duchesne im Bulletin critique 1885 Nr. 13; Schanz in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1885 H. 1; Volkmar in der Theol. Ztschr. aus der Schweiz III. Jahrg. 1. Heft. S. 40—42; Stokes im Expositor 1885 Aug. p. 132 f.; Nösgen in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1885 Sept.; Hilgenfeld in der Ztschr. f. wissensch. Theol.

1886 I S. 50 f.; Usener, Religionsgeschichtl. Untersuch. I. Th. (1889) S. 91; Chiapelli, Studii di antica letteratura (1887) p. 3 ff.

Da das Facsimile dieses Fragments und die grundlegenden Arbeiten über dasselbe nur Wenigen zugänglich sein können, und da die Sache an sich und speciell im Zusammenhang der vorstehenden Untersuchungen Resch's von Bedeutung ist, so hoffe ich den Lesern dieser „Texte und Untersuchungen" einen Dienst zu leisten, wenn ich so ausführlich wie möglich über die Entdeckung Bericht erstatte, zugleich meine früheren Mittheilungen ergänzend und berichtigend.

Das Fragment ($3\frac{1}{2}$ Centimeter hoch, $4\frac{1}{3}$ Centimeter breit, doch sind die Ränder nicht gleichmässig abgesplittert) enthält sieben, am Anfang und am Schluss verstümmelte Textzeilen, auf denen folgende Buchstaben mit Sicherheit entziffert werden konnten (ich setze die Buchstaben möglichst so untereinander, wie sie im Original stehen)[1]):

ΦΑΓЄΙΝΩCЄΞЄΘΟΟΥCΠΑ
ΤΗΝΥΚΤΙCΚΑΝΔΑΛΙC
3 ΤΟΓΡΑΦЄΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ
ΠΡΟΒΑΤΑΔΙΑCΚΟΡΠΙCΘΗC
ΥΠЄΤ ΚΑΙЄΙΠΑΝΤЄCΟ
6 ΟΑΛЄΚΤΡΥΩΝΔΙCΚΟΚ
ΠΑΡΝ

Über den Fundort hat Wessely (a. a. O. S. 507 f.) Folgendes berichtet: „Bekanntlich arbeite ich seit längerer Zeit an der Ordnung des griechischen Theiles jenes grossartigen Papyrusmaterials, welches . . . in das österreichische Museum gelangt ist. Neben vollständigen Texten giebt es da viele Fragmente, die jedenfalls in diesem Zustand schon gefunden worden sind, denn die Bruchflächen der einzelnen Stücke erweisen sich nicht als jung, sie tragen vielmehr die graue Farbe, welche das Alter verräth. Vielfach sind mehrere Fragmente dann zusammengeballt, und es erheischt grosse Vorsicht, solche compact gewordene Massen von einander zu trennen. Dabei lässt sich wiederholt die

1) In Z. 5 sind die Buchstaben $\pi\varepsilon\tau$ mit rother Tinte geschrieben und mit zwei Punkten versehen. In Z. 1 las Bickell früher Єξηγγ$O\gamma$; eine erneute Prüfung ergab ЄΞЄΘΟΥC.

Wahrnehmung machen, dass die so im Laufe der Zeit an einander geklebten Schriftstücke gleichalterig sind, was sich ja sehr leicht erklärt, da die Papyrus aus dem Provinzialarchive des ehemaligen arsinoitischen Verwaltungsbezirkes stammen. Aus einem solchen zusammengeballten Knäuel verschiedenartigster Schriftstücke habe ich das in Rede stehende Fragment herausgelöst: ich erinnere mich noch, dasselbe mehr gegen die Mitte der Lage gefunden zu haben, und zwar mit der Rückseite haftend an der Rückseite des nächsten Stücks“ [1]).

Der arsinoitische Verwaltungsbezirk ist den Kirchenhistorikern aus der Geschichte des 3. Jahrh. bekannt [2]). Dort lehrte Nepos, und dort hatten die altgläubigen Verehrer der Apokalypse, die Chiliasten, ihren Sitz, die der alexandrinische Bischof Dionysius bekämpft hat (s. Euseb. h. e. VII, 24, 6), und von denen er schreibt § 5: *γραφῆς δὲ ἐκκειμένης ὡς δοκεῖ τισι, πιθανωτάτης, καὶ τινων διδασκάλων τὸν μὲν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τὸ μηδὲν ἡγουμένων καὶ τὸ τοῖς εὐαγγελίοις ἕπεσθαι παρέντων καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων ἐπιστολὰς ἐκφαυλισάντων, τὴν δὲ τοῦ συγγράμματος τούτου διδασκαλίαν* (gemeint ist die Johannesapokalypse) *ὡς μέγα δή τι καὶ κεκρυμμένον μυστήριον κατεπαγγελλομένων, καὶ τοὺς ἁπλουστέρους ἀδελφοὺς οὐδὲν ἐώντων ὑψηλὸν καὶ μεγαλεῖον φρονεῖν κτλ.*

Was das Alter des betreffenden Papyrus betrifft, so fährt Wessely also fort: „Die ganze Lage bestand aber durchweg aus

1) S. Bickell S. 498 f.: „Die Papyrus gehörten einem Provinzialarchive im Fajjum, dem ehemaligen arsinoitischen Nomos, an und enthalten theils amtliche Urkunden, theils Familiendocumente aus dem 2. bis 10. Jahrh., meist in griechischer, seit dem Siege des Islam in arabischer Sprache, woneben aber auch viele koptische, aus der kurzen Zeit der Perserherrschaft gegen Anfang des 7. Jahrh. eine Anzahl von altpersischen (Pehlwi), endlich einige demotische, meroitische, hebräische, syrische und lateinische Texte vorkommen. Unter diese endlose Masse archivalischer Stücke sind nun durch glücklichen Zufall, meist als „schätzbares Material“ zum Ausfüllen der unbeschriebenen Rollenseite mit Akteninhalt, auch einige litterarische gerathen, Reste von Buchrollen, die der altägyptischen, klassischen, urchristlichen, jüdischen und moslemitischen Litteratur angehören, zum Theil auch weit älter sind, als das ihnen später zum Aufbewahrungsorte dienende Archiv“.

2) Vgl. auch das räthselhafte „Arsinoi“ im Muratorischen Fragment Z. 81.

Papyri der römischen Kaiserzeit, die sämmtlich vor Diocletian geschrieben sind; eines davon, wegen seines grösseren Umfanges bemerkenswerth, enthält eine Prachturkunde, genau datiert aus der Zeit des Kaisers M. Aurelius Severus Alexander (221–235): *ἔτους ε΄ αὐτοκράτορος καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου Σεουήρου Ἀλεξάνδρου εὐσεβοῦς εὐτυχοῦς σεβαστοῦ ἀθύρ.* Dieser äussere Grund für meine Altersbestimmung erhält seine volle Bedeutung erst durch die inneren Gründe: denn man könnte auch annehmen, dass dasselbe noch älter sei als die datierten Stücke der Umgebung und ebenso in das Archiv gelangt wäre, wie eine Menge anderer Reste antiker Buchrollen aus dem 2. und selbst 1. nachchristlichen Jahrhundert; ich bemerke gleich hier, dass ich mich aus paläographischen Gründen eher dagegen entscheide, und dass letztere mich bewegen, das Fragment in das 3. Jahrh. zu rücken". Im Folgenden bespricht Wessely die inneren Gründe. Er giebt eine Übersicht über die Ergebnisse der neueren Forschung über das Buchformat vom 2. bis 4. Jahrh. Besonders ausführlich aber erörtert er die Rothschrift (ΠΕΤ) und die beiden Punkte über diesen Buchstaben. Er kommt zu dem Resultate, dass die Rothschrift auf ein Collationieren mit dem Originale deutet; der Schreiber, der nach ΤΟΥ einen Eigennamen fand, habe aus Vorsicht lieber einen freien Raum für denselben gelassen, der bei der Revision und Collationierung ausgefüllt wurde; der Raum erwies sich aber als zu klein, und so habe man sich genöthigt gesehen, das ΠΕΤΡΟΥ abzukürzen; die Art aber, wie das geschehen sei, weise mit Bestimmtheit in das 3. Jahrh. resp. höchstens in den Anfang des 4. Jahrhunderts. „In jene Zeit weisen auch die Schriftzüge selbst; allerdings hat diese meine Behauptung gegenwärtig nur subjectiven Werth, da ja bis jetzt eine Bearbeitung der Papyruspaläographie noch nicht erschienen ist, da auch das Material zu der Frage, wie sich die griechische Schrift im Laufe der Jahrhunderte gestaltet, überhaupt vor dem Funde von Elfajjum nicht existierte; ich habe nun, um mir eine Meinung bilden zu können, datierte Stücke zusammengestellt, welche von 83 n. Chr. angefangen in schöner chronologischer Reihe bis ins 8. Jahrh. n. Chr. reichen, und bin im Stande, die Perioden auseinanderzuhalten und auch bei undatierten Stücken eine ungefähre Altersbestimmung vorzunehmen. Nach den von mir entwickelten Gründen dürfte

es also gestattet sein, mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, dass unser Fragment in das 3. Jahrh. nach Christus zu setzen ist".

Hierzu bemerkt Bickell (a. a. O. S. 516): „Die gediegene ... Abhandlung Wessely's beschränkt sich zwar formell auf den Nachweis, dass das Fragment dem 3. Jahrh. angehöre, bietet aber genug thatsächliche Anhaltspunkte, um dasselbe noch bestimmter dem Anfange dieses Jahrhunderts zuzuweisen. Auf diese Zeit wird nicht nur, nach Veröffentlichung der Fajjumer griechischen Papyri, der Schriftcharakter führen, sondern schon jetzt die Notiz (S. 509—510), wonach bereits gegen Ende des 3. Jahrh. meist Papyruscodices, seltener auf beiden Seiten beschriebene Rollen und fast nie einseitig beschriebene, aber dann mit ungleicher Zeilenlänge, zu Litteraturwerken verwendet wurden. Zu demselben Resultate gelangen wir durch die Angabe auf S. 513 über das Alter der Papyri, welche die im Fragment befolgte Abkürzungsmethode anwenden, sowie durch das Datum der mit letzterem zusammengeballt gefundenen Urkunden, unter welchen sich, wie mir Herr Dr. Wessely i. J. 1885 mittheilte, nicht nur solche von Severus Alexander, sondern auch von Caracalla und Geta Cäsar befanden. Gegenüber der Hypothese des Verfassers über die Rothschreibung des Namens Petrus halte ich an meiner in den „Mittheilungen" ausgesprochenen fest, wonach dadurch einfach die Namen der Interlocutoren hervorgehoben werden sollten".

Nach diesen Untersuchungen wird man einstweilen das Fragment mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das 3. Jahrhundert datieren und sich näherer Bestimmungen enthalten müssen. Auch die Frage der Rothschrift muss z. Z. noch als unerledigt gelten: das Stück stammt aus dem arsinoitischen Verwaltungsbezirk und aus der Zeit vor Diocletian.

Da die dritte Zeile ein bekanntes, an den parallelen Stellen bei Matthäus und Marcus stehendes, alttestamentliches Citat unvollständig enthält, so ist es möglich, die Zeilenlänge zu bestimmen, und da die nothwendige Ergänzung auf eine Anzahl von ca. 28 Buchstaben führt, so ist die Probe auf die Richtigkeit der Ergänzung geliefert: denn „die Zeile der uns erhaltenen Papyrusbücher ist von unstäter Grösse, steigt dabei in den meisten Fällen nicht über 28 Buchstaben" (s. Birt, das

antike Buchwesen S. 198; vgl. Diels, Abhandl. d. k. preuss. Akad. d. Wissensch. 1885, Über die Berliner Fragmente der *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles S. 7: die Zeilen der Papyrusrollen schwanken zwischen 27 und 35 Buchstaben).

Hiernach kann man ergänzen [1]):

ΦΑΓΕΙΝΩCΕΞΕΘΟΥCΠΑ[*ντες εν ταυτη*]
ΓΗΝΥΚΤΙCΚΑΝΔΑΛΙC [*θησεσθε κατα*]
3 ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ [*ποιμενα και τα*]
ΠΡΟΒΑΤΑΔΙΑCΚΟΡΠΙCΘΗC[*εται ειποντος*]
[*το*]ΥΠΕΤΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕCΟ[*υκ εγω πριν*]
6 [*η*] ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙCΚΟΚ[*κυσει σημερον*]
[*συ τρις με α*]ΠΑΡΝ[*ηση*] . . . . . .

Die hier gegebenen Ergänzungen sind die Bickell's und Usener's; der Erstere schreibt jedoch Z. 5 f. „*προσθεὶς πρὶν ἤ*“, Usener „*ὅ κε πρὶν ἤ*“. Bickell restituiert Z. 6 f. „*κοκκύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀπαρνήσῃ με*“. Beide bieten in Z. 4 *διασκορπισθήσονται*. Hilgenfeld bietet an dieser Stelle wie ich; schiebt Z. 5 *εἶπεν* nach *ἐγώ* ein und liest am Schluss: *κοκκύξει καὶ σὺ σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς*. Für *σήμερον σύ* dürfte *σὺ σήμερον* besser sein.

Bevor ich die Textgestalt im Einzelnen rechtfertige und belege, stelle ich den gewonnenen Text mit dem des Matthäus und Marcus zusammen:

Mtth. 26.	Mr. 14.	Das Fragment.
v. 30. *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	v. 26. *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	*μετὰ τὸ] φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους·*
v. 31. *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορ-*	v. 27. *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*	*πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν· πατάξω τὸν [ποιμένα, καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[εται].*

1) Ich setze fast alle Ergänzungen an die Schlüsse der Zeilen, da sich nicht ausmachen lässt, wieviel am Anfang und wieviel am Schluss der Zeilen verloren gegangen ist. Nur die Summe der Verluste steht (auf Grund der Berechnung an dem Citat) einigermassen fest.

Mtth. 26.	Mr. 14.	Das Fragment.
πισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.		
v. 32. μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	v. 28. ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	
v. 33. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.	v. 29. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.	[εἰπόντος το]ῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ].
v. 34. ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με [1]).	v. 30. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ [2]).	[πρὶν ἢ] ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκκύσει σὺ σήμερον τρὶς με ἀ[παρν[ήσῃ].

Die Ergänzungen der drei ersten Zeilen sind sicher und schlechterdings nicht zu beanstanden. Man hat von der 3. Zeile auszugehen, wo der Text durch das Citat gegeben ist. So erhält

1) Matth. 26, 30 ist ohne Varianten; in v. 31 bieten sehr viele Zeugen διασκορπισθήσεται; v. 32 hat keine Varianten (Excerpt. ex Theodoto 61: καὶ προάξω ὑμᾶς, λέγει, τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν εἰς τὴν Γαλιλαίαν); in v. 33 ist die LA εἰ καὶ πάντες mindestens so gut bezeugt wie die LA εἰ πάντες.

2) Mc. 14, 26 ist ohne Varianten; in v. 27 bieten sehr viele Zeugen nach σκανδαλ. „ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ", resp. einen der beiden Zusätze, ebenso ist die LA διασκορπισθήσεται stark bezeugt; in v. 29 bieten εἰ καὶ ℵBCGL 1. 13. 69 al pauc arm., καὶ εἰ ADEFHKMNS etc. etc. Ital. Vulg.; in v. 30 bieten ℵCDΔ Ital. das σύ nicht.

Lucas hat die Ankündigung des Verraths des Petrus vor dem Ausgang nach dem Ölberg. Zu vergleichen sind hier nur zwei Verse, c. 22, 34: ὁ δὲ εἶπεν· λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με, und 22, 39: καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. Joh. 13, 38 stimmt mit Lucas überein, da auch er die Scene vor den Hinausgang verlegt und schreibt: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.

man eine Zeile von 29 Buchstaben. Dann aber ist für die erste und zweite Zeile die nächstliegende Ergänzungsmöglichkeit auch die richtige. Die 1. Zeile umfasst so 28 Buchstaben und die zweite 27. Mit Evidenz folgt hieraus, dass auf Z. 4 und 5 (in der Lücke) nicht Mtth. 26, 32 (Mc. 14, 28) gestanden haben kann, da dieser Vers fast zwei Zeilen gefüllt haben würde. Er hat also gefehlt. Da die Worte *πρόβατα διασκορπισθήσεται* [*ονται*] bereits 24 (25) Buchstaben umfassen, bietet die 4. Zeile nur noch für wenige Buchstaben Raum. Da sie compresser geschrieben ist als die dritte, die 29 Buchstaben umfasst, so mögen hier noch c. 6—8 Buchstaben gestanden haben. Nun zeigt aber das ΠΕΤ der 5. Zeile, dass hier der Anfang eines Worts Petri markiert sein muss[1]), welches ja auch bei Marcus und Matthäus folgt. Um des Υ' vor ΠΕΤ willen liegt es am nächsten, einen Genet. absol. zu vermuthen und *εἰπόντος* einzuschieben. Ich behaupte nicht, dass das die einzig mögliche Ergänzung ist; aber noch hat Niemand eine andere vorschlagen können. Sie ist sowohl sachlich als durch den Raum angezeigt. Die 5. Zeile ist minder compress geschrieben als alle anderen. Wir dürfen daher den Ausfall nur weniger Buchstaben vermuthen. Die Ergänzung des *ο* zu „*ουκ εγω*“ ist die kürzeste und ist durch Marcus und Matthäus geboten. Somit hat die Zeile bereits 23 Buchstaben. Dann empfiehlt es sich aber nicht, mit Bickell (*προσθείς*), Hilgen-

---

1) Nösgen (S. 468) erklärt: „Die von Bickell angenommene Periodisirung ist überhaupt sehr problematisch . . . Die Buchstaben *ΠΕΤ* mit den darüberstehenden Abkürzungsstrichen [nicht Striche, sondern zwei Punkte stehen darüber] können nämlich nach dem ausnahmslosen Gesetz alter Kompendien in den Papyrus- wie in den Uncialhandschriften [diese Worte sind höchst interessant; man hat bisher weder von diesem Gesetz noch von den paläographischen Kenntnissen Nösgen's etwas gehört], den ersten und den letzten Buchstaben des abgekürzten Worts im Kompendium wiederzugeben, nicht den Genetiv *Πέτρου* andeuten . . . Mit der Haltlosigkeit der Deutung des Kompendiums *ΠΕΤ*, in welchem vielmehr eine stenographische Abkürzung einer gang und geben Verbalform zu vermuthen ist [dass drei Majuskelbuchstaben eine stenographische Abkürzung darstellen ist nicht minder unsinnig wie die „gang und gebe Verbalform“, die zu nennen Nösgen nachweislich unterlassen hat], fällt das ganze Gebäude der auf den vorliegenden Gen. absol. gegründeten Schlussfolgerung“. So der Gelehrte der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft.

feld (εἶπεν, Usener (ὁ κς) einzuschieben, sondern anzunehmen, im Text sei der Beginn der Rede Jesu ebensowenig durch ein Einführungswort markiert gewesen wie in Z. 1. Hält man das für unwahrscheinlich, so empfiehlt sich die Usener'sche Einschiebung ihrer Kürze wegen am meisten. Was endlich die Gestalt des Wortes Jesu selbst betrifft, so ist zuzugestehen, dass diese nicht mehr mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit hergestellt werden kann. Indessen ist von den drei Vorschlägen:

ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρν[ήσῃ με],
ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ σήμερον ἀ]παρν[ήσῃ με τρίς],
[πρὶν ἢ] ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύσει σήμερον σὺ τρίς με ἀ]παρν[ήσῃ],

der letzte der empfehlenswertheste; denn da unser Fragment „δίς" bietet, welches bei keinem unserer vier Evangelisten ausser bei Marcus zu lesen steht, so ist es angezeigt, das Fehlende in möglichst engem Anschluss an diesen Evangelisten zu ergänzen [1]).

Überschaut man nach diesen Ergänzungen das Fragment, so ist es offenbar, dass es zwei Herrnworte enthält, die durch eine kurze Angabe der Situation, in welcher sie gesprochen sind, eingeleitet waren. Dass es Herrnworte sind, ist nicht ausdrücklich gesagt, musste sich also durch den Zusammenhang, in welchem das Fragment stand, von selbst ergeben. Das erste Wort lautete: „Alle werdet ihr in dieser Nacht Ärgerniss nehmen, gemäss dem Geschriebenen: ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen". Das zweite Wort: „Bevor der Hahn zweimal kräht, wirst Du mich heute dreimal verleugnen". Die geschichtliche Veranlassung des zweiten Worts ist ebenso angegeben, wie bei Marcus und Matthäus. Petrus hatte nach dem ersten Wort gesprochen: „Und wenn Alle (ein Ärgerniss nehmen), ich nicht". Darauf erfolgte der Herrnspruch. Hier ist also nichts Auffallendes. Dagegen ist die geschichtliche Ein-

---

1) Daher ist es auch besser (gegen Usener) σὺ σήμερον zu schreiben. Durch die vorgeschlagene Ergänzung scheint sich die Behauptung Nösgen's zu erledigen, unser Vers müsse vom Lucasevangelium abhängig sein, weil dort (s. auch das Joh.-Ev.) wie hier „der Hahn" im Nominativ stehe, bei Matth. und Marcus im Accusativ (S. 464). Durch das vorgesetzte πρὶν ἢ (constr. mit dem Indic., bei Mrc. und Matth. mit dem Inf.), für welches der Raum vorhanden ist, wird der Satz dem des Mrc. formell parallel.

leitung des ersten Worts: „*φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους*“ merkwürdig. Nach Matthäus und Marcus nämlich, die hier wörtlich übereinstimmen, ist das Wort „nach dem Lobgesang“ auf dem Wege zum Ölberg gesprochen worden. Das Nächstliegende ist daher, dass, wie das „*καὶ ὑμνήσαντες*“ den Abschluss der Mahlzeit anzeigt, so auch das *φαγεῖν* zu „*μετὰ τὸ φαγεῖν*“ zu ergänzen ist. Allein was bedeuten die Worte *ὡς ἐξ ἔθους*? Früher las man *ἐξῆγον*. Diese Lesart war sehr willkommen; aber eine genauere Prüfung hat sie zerstört. Das Wort *ἔθος* kommt weder bei Marcus noch bei Matthäus vor. Es findet sich im N. T. zwölfmal; zehn von diesen Stellen gehören den lucanischen Schriften an[1]. Von den sieben Stellen in der Apostelgeschichte bezeichnen sechs mit *ἔθη* (*ἔθος*) die jüdischen Gewohnheiten und Gesetze (6, 14; 15, 1; 16, 21; 21, 21; 26, 3; 28, 17), eine (25, 16) die römischen. Dagegen kommt *ἔθος* im Evangelium an den drei Stellen nur in der Verbindung: *κατὰ τὸ ἔθος* vor (1, 9: *κ. τ. ἔθ. τῆς ἱερατείας*; 2, 42: *κ. τ. ἔθ. τῆς ἑορτῆς*; 22, 39: *ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος*). Von den beiden ersten Stellen dürfen wir absehen, da sie der Kindheitsgeschichte angehören. Im eigentlichen Evangelium hat Lucas *κατὰ τὸ ἔθος* nur einmal, und zwar an der Stelle, welche der unsrigen parallel ist (22, 39): *Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.* Hiernach kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass auch im Fragment *ὡς ἐξ ἔθους* nicht mit Bickell zu verstehen ist: „Nachdem sie der Sitte, d. h. dem Pascharituale gemäss, das Mahl gehalten hatten“, sondern auf die Gewohnheit Jesu zu beziehen ist, Abends an den Ölberg zu gehen. Die Ergänzung hat also etwa zu lauten: *εἰς δὲ τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν πορευόμενος μετὰ τὸ*] *φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους, κτλ.*[2]) Somit steht fest, dass unser Fragment eine Eigenthümlichkeit mit dem Lucasevangelium theilt: denn nur dieses Evangelium be-

1) Die beiden anderen sind Joh. 19, 40: *καθὼς ἔθος ἐστὶ τοῖς Ἰουδαίοις* (beim Begräbniss) und Hebr. 10, 25: *καθὼς ἔθος τισὶν* (die Versammlungen zu verlassen).

2) Zu dem *ὡς* s. Winer, Grammatik 7. Aufl. S. 573. Der Evangelist giebt dadurch der Bemerkung ein subjectives Gepräge. Die Worte *ὡς ἐξ ἔθους* vertreten einen Nebensatz, wesshalb sie auch ohne Schwierigkeit am Schluss stehen können, während „*κατὰ τὸ ἔθος*“ leichter — fälschlich — auf *φαγεῖν* hätte bezogen werden können.

richtet, dass es die Gewohnheit Jesu gewesen sei, Abends an den Ölberg zu gehen. Freilich entfernt sich das Fragment sogleich wieder von Lucas, sofern dieser das erste Wort Jesu in unserem Fragment überhaupt nicht mittheilt und das zweite (die Ankündigung des Verraths während des Abendessens gesprochen sein lässt. Da nun aber überhaupt eine Verwandtschaft unseres Fragments mit dem Lucasevangelium constatiert ist, so ist es vielleicht doch nicht ohne Bedeutung, dass von den Synoptikern nur Lucas, wie unser Fragment, den Hahn im Nominativ krähen lässt.

Nachdem wir das Fragment so sicher wie möglich wiederhergestellt haben, vergleichen wir es mit dem Text bei Marcus und Matthäus. Folgende Eigenthümlichkeiten sprechen dafür, dass es von diesen Evangelien unabhängig ist und einen älteren Text repräsentiert:

1) Das Fragment ist bedeutend kürzer als Matthäus und Marcus. Beginnt man nach *ἐξ ἔθους* zu zählen, so enthält das Fragment 35 Worte, Marcus 61, Matthäus 67. Das Verhältniss der drei Texte lässt sich am besten an dem Petrusspruch veranschaulichen:

Fragment: *εἰπόντος τοῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες οὐκ ἐγώ.*
Marcus: *ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.*
Matth.: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.*

Man sieht, dass unser Text sich zu dem des Marcus verhält, wie dieser zu dem des Matthäus. Aber auch sonst steht unser Fragment dem Marcus um einen Grad näher als dem Matthäus. Dieser bietet v. 31 *πάντες ὑμεῖς*. Marcus und unser Fragment nur *πάντες*. In demselben Vers hat Matth. *ἐν ἐμοί*, Marcus hat es nach den besten Zeugen nicht gelesen: auch das Fragment bietet es nicht. Ebendort bietet Matth. im Citat den Zusatz *τῆς ποίμνης*, den Marc. und das Fragment nicht kennen. Zu Mtth. v. 33 lassen Marc. und das Fragment *ἐν σοί* weg und kennen das *οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι* nicht. Zu Mtth. v. 34 endlich ist zu bemerken, dass dieser Evangelist das wichtige „*δίς*“ auslässt, welches Marcus und das Fragment bieten. Dem gegenüber stimmt das Fragment nur an einer Stelle mit Mtth. gegen Marcus, sofern es v. 31 *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* bietet, was die neueren

Ausgaben im Marcustext gestrichen haben. Allein es ist mir sehr zweifelhaft, ob mit Recht; denn diese Worte sind kaum zu entbehren — das Ärgerniss in dieser Nacht ist das Acumen der Rede — und werden von trefflichen Zeugen gedeckt. Die Inferiorität des vom Fragment gebotenen Textes unter dem des Marcus wollte Nösgen (S. 466) darin erkennen, dass dieser *εἰ καί* biete, jener *καὶ εἰ*. Allein abgesehen von der höchst schwankenden Überlieferung des Marcustextes an dieser Stelle muss Nösgen selbst einräumen: „Bei der für den ganzen Bereich der Kirche nachweisbaren Verwilderung des Evangelientextes gerade im 2. Jahrh. bis in die Zeit des Origenes finden sich freilich leicht einige derart sich entgegenstehende Indicien in einem und demselben Document. Daher würde diese deutliche Verwandtschaft mit einer jüngeren Textgestalt beim Papyrusfragment weniger besagen, falls Bickell's sonstige Beobachtungen über den schriftstellerischen Charakter desselben zuträfen". In der That besagt sie nichts, da solche Varianten *καὶ εἰ* — *εἰ καί* sich sofort eingestellt haben. Es kann daher nicht zweifelhaft sein: unser Text stellt sich als ein kürzerer und darum, wie es scheint, älterer Text als der Marcustext dar. Leitet man den noch längeren Matthäustext aus dem Marcustext ab, so ist es methodisch angezeigt, in gleicher Weise den letzteren von einem Texte wie dem unsrigen abhängig zu denken, wenn ein solcher nachgewiesen werden kann.

2) Das Fragment bietet nicht nur die umständlichen, getragenen Formen des synoptischen Textes nicht (*τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* — *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ* — *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι*), die demselben ein so feierliches Gepräge verleihen, sondern es enthält überhaupt keine Geschichtserzählung, vielmehr zwei geschichtlich umrahmte Herrnworte. Gerade so aber müssen wir uns die älteste Aufzeichnung des Evangeliums, von der Papias berichtet (die Logia des Matthäus), denken. Sie enthielten Herrnworte, die durch ihre Aufeinanderfolge und geschichtliche Umrahmung einen geschichtlichen Fortschritt darstellten. Sofern unser Fragment so geartet ist, scheint es ein Stück dieser Logia zu sein oder doch einem Werke anzugehören, welches diesen Logien näher stand, als unsere Synoptiker.

3) Von den Logien berichtet Papias, dass ein Jeder sie über-

setzt habe, so gut er es vermochte. Nun aber unterscheidet sich unser Fragment an drei Stellen von Mtth. und Mrc., die Übersetzungsvarianten sind. Es bietet *κατὰ τὸ γραφέν*, jene (*ὅτι*) *γέγραπται* (*γάρ*), ferner *ἀλεκτρύων*, jene *ἀλέκτωρ*, endlich *κοκκύζειν*, jene *φωνεῖν*. Ich habe früher gemeint, *ἀλέκτωρ* und *φωνεῖν* seien minder profane Worte; allein Wessely (S. 515) hat mich anders belehrt: „Untersuchungen, die ich über den Gebrauch des Wortes *ἀλεκτρύων* und *ἀλέκτωρ* in dem mit der biblischen Gräcität so verwandten ägyptischen Dialekt geführt habe, brachten mich zu dem Resultat, dass beide Worte völlig gleichwerthig waren und, ohne ein Färbung der Rede hervorzubringen, mit einander wechselten. Dann ist *φωνεῖν* überaus häufig und als eine Generalbezeichnung aller Stimmen gebraucht worden". Mögen somit die betreffenden Worte völlig gleichwerthig sein — in hohem Masse wichtig bleibt es doch, dass unser Fragment Synonyma statt der von den Synoptikern gebotenen Ausdrücke giebt.

4) Das Fragment bietet in der ersten Rede Jesu die Worte: *ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, nicht. Diese Worte, welche den Zusammenhang durchbrechen, sind in unserem Mtth.- und Mrc.-Text von der Kritik längst als zu der spätesten Schicht der Erzählungen gehörig erkannt. Dass sie in unserem Fragment fehlen, ist somit ein Indicium hohen Alters und der Unabhängigkeit des Textes von dem des Matthäus und Marcus.

Kein einsichtiger und vorurtheilsfreier Forscher wird leugnen, dass das Zusammentreffen dieser vier Indicien bei einem Fragmente, welches dem 3. Jahrh. und der ägyptischen Kirche angehört, nicht durch einige Redensarten für belanglos erklärt werden kann. Es lässt sich natürlich in Bezug auf jede einzelne Beobachtung eine Widerlegung leicht finden. In Bezug auf die erste kann man bemerken, dass auch einmal der Kürzere der Spätere sein könnte, da es ja zu allen Zeiten Excerptoren gegeben habe; in Bezug auf die zweite, dass der specielle Zweck des uns unbekannten Schreibers die Zusammenstellung dieser beiden Herrnworte verlangt habe, die er somit aus der Geschichtserzählung herausgenommen habe: er sei vielleicht ein Prediger gewesen, unser Fragment das Stück einer Homilie; in Bezug auf die dritte lässt sich erwiedern, dass auch sonst in evangelischen Citaten des 2.

und 3. Jahrhunderts synonyme Worte vorkommen; und in Bezug auf die vierte, dass dem Prediger für den Zusammenhang, in welchem er jene Herrnworte brauchte, die Ankündigung *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι κτλ.* vielleicht gleichgiltig war. Alle diese Einwendungen sind in der That ganz probabel, und sie werden vor Allem denjenigen einleuchten, welche den Marcus für einen Urtext halten oder ihn dem Matthäus nachstellen oder die Entdeckung eines älteren Textes als der in unseren Evangelien vorliegende für ein Attentat an der Bibel halten; denn wenn unser Text eine ältere Stufe des evangelischen Textes repräsentiert, so ist die Überlieferung von der Originalität der Synoptiker ebenso gerichtet wie die Annahme, unser Marcustext habe keine schriftliche Quelle zu seiner Grundlage oder sei ein Excerpt aus unserem Matthäus und Lucas. Da nun bisher noch Niemand bei einem Kirchenvater, der unsere Synoptiker benützt, eine Stelle aufgefunden hat, die der unsrigen parallel oder gleichartig ist — auch in den Ausführungen Ezra Abbot's, The Authorship of the fourth Gospel 1880 p. 20 ff. 91 ff. 98 ff. finde ich nichts Ähnliches —, so muss man die Annahme Bickell's, dass wir es hier mit einem uralten nichtkanonischen Evangelienfragment zu thun haben, für eine nicht übel begründete halten. Ihr sind desshalb auch nicht wenige Forscher — unter ihnen Duchesne, Usener, Chiapelli — beigetreten. Aus welchem Evangelium das Fragment stammt, darüber hat man sich nur in Vermuthungen ergangen. Am nächsten liegen die Logia selbst. Aber auch an das Hebräerevangelium kann man denken, welches in Alexandrien um 200 und später noch bekannt gewesen ist, wie die (griechischen) Citate des Clemens und Origenes aus demselben beweisen. Dass dieses Evangelium, dem synoptischen Typus zugehörig, in vielen Stücken die älteste Quelle treuer wiedergegeben hat, als unsere Synoptiker, ist mir nicht zweifelhaft. An das Ägypterevangelium wird schwerlich zu denken sein.

In dem Bisherigen habe ich die Position der Originalität des in dem Fragment gegebenen Evangelientextes vertheidigt. Allein es fehlen doch nicht Beobachtungen, die zu grosser Vorsicht mahnen [1]).

1) Dazu rechne ich nicht das *κατὰ τὸ γραφέν* statt *γέγραπται γάρ*. Nösgen (S. 468) findet hier eine gewisse alexandrinische Manieriertheit,

Erstens, so gross der Unterschied im Stil zwischen unseren Evangelien und dem Fragment ist — eben weil es sehr alt ist, kann es auch ein Stück ganz freier Verwendung evangelischer Tradition enthalten,

Zweitens, die Ergänzung des zweiten Wortes Jesu in dem Fragment ist unsicher, überhaupt das ganze Fragment für jede Art von Hypothese, wie es scheint, zu schmal,

Drittens, das ὡς ἐξ ἔθους weist auf eine Abhängigkeit vom Lucastext hin (vielleicht auch der Nominativ ἀλεκτρυών), und damit stellt sich unser Stück als eine harmonisierende Reproduktion der synoptischen Texte dar,

Viertens, das Sacharjahcitat, welches weder genau so wie im Grundtext, noch genau so wie in der LXX lautet, wohl aber so wie bei Matthäus und Marcus, scheint die Annahme zu fordern, dass unser Matth., resp. unser Marcus dem Fragment vorhergegangen ist,

Fünftens endlich — ist die ursprüngliche Form der Erzählung hier wirklich die in Herrnworten gewesen oder liegt es nicht näher, eine förmliche Geschichtserzählung (der Herr kündigt das Ärgerniss an, Petrus antwortet vorschnell, der Herr kündigt ihm seinen schweren Fall an) hier für den ältesten Bericht zu halten?

Auf diese fünf Gegenbemerkungen lässt sich auch Manches erwiedern, vor Allem auf die, wie es den Anschein hat, stärksten, Nr. 3 u. 4. Aber Erwiederungen sind noch keine sicheren Widerlegungen. Hier breche ich ab, die Abwägungen des Für und Wider dem Leser überlassend.

———

obgleich er weiss, dass die Citationsformeln κατὰ τὴν γραφήν bei Jakob. 2, 8, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου — αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ... ὑπὸ κυρίου in der Didache (11, 3; 14, 3) vorkommen.

Index.

A. Die biblischen Schriften.

B. Die patristischen Autoren.

Druck von August Pries in Leipzig.


GTU Library
BR45 .T4 v.5:4
G
Resch, Alfred/Agrapha; aussercanonische
3 2400 00010 1984